

1127-3

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale * Revista Internacional
d'Etnologia e di Linguistica de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S. V. D.

Posleux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. 47. 1952

#1/2



Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

Von DOMINIK SCHRÖDER

Inhalt:

Literaturverzeichnis

Erster Teil: Das religiöse Brauchtum

I. Einleitung

1. Der Name der Tujen
2. Die Verbreitung der Tujen
3. Stand und Aufgabe der Forschung
4. Die Quellen (der Gewährsmann)
5. Die Aufnahme
6. Die Umschrift der Tujensprache

II. Bräuche um Religionsdiener

1. Der Geisterspeer-Wahrsager
2. Der Gurtum (Schwertschamane)
3. Der Bonpriester
4. Der Lama (Lama-Empfang)

III. Bräuche um Wohnung und Siedlung

1. Das Weihrauchopfer
2. Der Glückspfeil
3. Der Manibaum und die Mittelburg
4. Das Obo
5. Die Tschortenkammer

IV. Bräuche um den Menschen

1. Die Vollendung des Wochenbettes
2. Der erste Geburtstag
3. Das Neujahrsfest
4. Der Alters-Segen
5. Totenbräuche und Leichenverbrennung

V. Bräuche um den Ackerbau und das Vieh

1. Das Saat- und Herbstdankfest
2. Die Pfahlziege
3. Das Bergschafopfer
4. Der Flur-Umzug

VI. Bräuche bei Unglück von Mensch und Tier

1. Die Tierweihe
2. Das Dämonengeleit
3. Die Figurensänfte

4. Der Figurenbann
5. Die Krankenwaschung
6. Die Hausreinigung
7. Die Erdgott-Urne
8. Der Feuerguß

Zweiter Teil : Analyse

- I. Das religiöse Gesamtbild
 1. Die Gottheiten
 2. Das Seelen- und Weltbild
 3. Der Kult
 4. Die Magie
 5. Der Misch-Charakter der Tujen-Religion
 - II. Die Schichten der Tujen-Religion
 1. Der Hochgottglaube
 - a) Der Name des Himmels
 - b) Der Himmelskult
 - c) Die Natur und die Eigenschaften des Himmels
 - d) Zusammenfassung : Der Himmel als persönlicher Hochgott
 2. Der Schamanismus : Skizze einer Theorie
 - a) Die Trommelschamanen oder *bō (fa-shih)*
 - b) Die Gurtum oder Kriegerschamanen
 - c) Zusammenfassung : Der Gurtum, eine Sonderentwicklung aus dem Kriegerschamanismus
 - d) Der Idol-Schamanismus
 3. Die Bon-Religion
 4. Der Lamaismus, die Volksreligion der Tujen
- Schluß : Das Aufgehen der Tujen im Chinesentum

Literaturverzeichnis

- Abriß einer Ch'inghai-Chronik, s. HSÜ KUNG-WU.
- Ackerbau-Sage = *šdie udurni udurdu*. Originaltext in Tujen, aufgenommen von DOMINIK SCHRÖDER.
- BASTIAN, Chinareisen = BASTIAN ADOLF : Reisen in China von Peking zur mongolischen Grenze. Jena 1871.
- CYBICOV, Lamrim = CYBICOV : Lamrim c'enpo, vol. 1. Russisch. Vladivostok 1910. Zitiert nach Übersetzung von W. A. UNKRIG.
- DAS = DAS, SARAT CHANDRA : A Tibetan-English Dictionary, edit. by GRAHAM SANDBERG. Calcutta 1902.
- DE GROOT, System = DE GROOT J. J. M. : The religious System of China, vol. VI, P. II. Leiden 1910.
- DE SMEDT u. MOSTAERT, Phonetik = DE SMEDT ANT., CICM et MOSTAERT ANT., CICM : Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansu occidental, I^{re} partie, Phonetique. In : Anthropos 24. 1929 - 25. 1930 ; cf. Addenda, 26. 1931, p. 253.
- DE SMEDT u. MOSTAERT, Grammatik = idem, II^e partie, Grammaire. Monumenta Serica, Monograph VI. Peiping 1945.
- DMF = idem, III^e partie, Dictionnaire Monguor-Français. Publication de l'Université Catholique de Pékin. Peiping 1933.
- DINAND = DINAND : Handbuch der Heilpflanzenkunde. Eslingen und München 1921.
- DOOLITTLE, Social life = DOOLITTLE, REV. JUSTUS : Social life of the Chinese. London 1868.
- DRANSMANN, Küfu Guide = DRANSMANN FERD. : T'aishan-Küfu Guide. Jenchowfu 1934.
- FILCHNER, Kumbum = FILCHNER WILH. : Kumbum Dschamba Ling. Leipzig 1933.

- FILCHNER, Om mani = FILCHNER WILH.: Om mani padme hum. Leipzig 1929.
- FRANCKE, Hochzeitslieder = FRANCKE HERM.: Tibetische Hochzeitslieder. Hagen-Darmstadt 1923.
- Gesersage = *Geser rëdzia-wu*. Originaltext in Tujen, aufgenommen von DOMINIK SCHRÖDER.
- GRÜNWEDEL, Mythologie = GRÜNWEDEL ALB.: Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie. Trad. IVAN GOLDSCHMIDT. Leipzig 1900.
- HARVA, Vorstellungen = HARVA UNO: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. FF Comm., vol. LII, No. 125. Helsinki 1938.
- HEISSIG, Schamanen = HEISSIG WALTER: Schamanen im Kürye-Banner. In: Folklore Studies, III, 1. Peking 1944.
- HERMANN, Nomaden = HERMANN MATTH.: Die Nomaden von Tibet. Wien 1950.
- HOFFMANN, Quellen = HOFFMANN HELM.: Quellen zur Geschichte der Bonreligion. Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jhg. 1950, Nr. 4. Mainz-Wiesbaden 1950.
- HSÜ KUNG-WU, Ch'inghai-Chronik = HSÜ KUNG-WU: *Ch'ing-hai chih-lüeh*. Chinesisch. Shanghai 1943.
- HUC u. GABET = HUC M., transl. W. HARLITT: Travels in Tartary, Thibet and China, vol. I. (s. I., s. a.; vgl. deutsche Ausgabe von K. ANDREE, Leipzig 1867).
- JÄSCHKE = JÄSCHKE H. A.: A Tibetan-English Dictionary. Reprinted in London 1949.
- KOPPERS, Bhils = KOPPERS WILH.: Die Bhil in Zentralindien. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Wien 1948.
- KOVAL. = KOVALEVSKIJ J.: Dictionnaire Mongol-Russe-Français, 3 Bde. Kasan 1844.
- LAUFER, Clay figures = LAUFER BERTH.: Chinese Clay Figures, Part I, Prolegomena on the history of defensive armor. Chicago 1914.
- LESSING, Mongolen = LESSING FERDIN.: Mongolen, Hirten, Priester und Dämonen. Berlin 1935.
- LESSING, Yung Ho Kung = LESSING FERDIN.: Yung-Ho-Kung. Report from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China ... The Sino-Swedish Expedition, VIII, 1. Stockholm 1942.
- LIN YÜEH-HWA, I-chia = LIN YÜEH-HWA: *Liang-shan I-chia*. Chinesisch. (Die Lolo des Liang-shan.) Commercial Press. China 1947.
- MINCHU-HUTUKTU = VASIL'EV V. P.: Geographie Tibets. Russisch. (Eine Übersetzung des tibetischen Originals verfaßt vom sMINGROL ('GYUR)-HUTUKTU.) St. Petersburg 1895. Zitiert nach einer deutschen Übersetzung aus dem Russischen von W. A. UNKRIG.
- MONTELL, Mongolen = MONTELL GÖSTA: Durch die Steppen der Mongolei. Stuttgart 1938.
- Moschushirsch = Erster Teil des Liederzyklus *xoni*. Tujen-Version des tibetischen Liederzyklus *g,yan-dkar lug*, aufgenommen von DOMINIK SCHRÖDER.
- MOSTAERT, Mongols = MOSTAERT ANT., CICM: The Mongols of Kansu and their language. Bulletin No. 8 of the Cath. University of Peking. Peking 1931.
- NIORADZE, Begräbnis = NIORADZE G.: Begräbnis und Totenkult bei den Chewsuren. Stuttgart 1931.
- NUMAZAWA, Weltanfänge = NUMAZAWA FRANZ KIICHI: Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie. Intern. Schriftenreihe für soz. u. pol. Wissenschaften, Ethnologische Reihe Bd. II. Paris-Luzern 1946.
- PALLISEN, Altmongolen, Diss. = PALLISEN, DR. J.: Die alte Religion des mongolischen Volkes. Inaugural-Dissertation. Marburg 1949. (MS im Archiv der Universitätsbibliothek, Marburg.)
- PANDER, Geschichte des Lamaismus = PANDER EUG.: Geschichte des Lamaismus. In: ZfE, 21. 1889, Verhandlungen ... pp. (199-210).
- PANDER-GRÜNWEDEL, Pantheon = PANDER EUG.: Das Pantheon des Tschangtscha Chutuktu, herausgegeben von ALB. GRÜNWEDEL. Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin, I, 2/3. Berlin 1890.

- POPPE, Handschriften = POPPE N. N.: Beschreibung der mongolischen „schamanistischen“ Handschriften des Institutes der Orientkunde. Russisch. In: Zapiski-Instituta vostokovedenija Akademii, Nauk I, pp. 151-200. Moskau-Leningrad 1932. Zitiert nach einer Übersetzung von W. A. UNKRIG.
- POZDNEEV, Skizzen = POZDNEEV A.: Skizzen aus dem Leben der buddhistischen Klöster und der buddhistischen Geistlichkeit in der Mongolei. Russisch. St. Petersburg 1887. Zitiert nach einer Übersetzung von W. A. UNKRIG.
- PRZEWALSKI = PRSCHEVALSKI: Reisen nach Tibet und am obern Lauf des gelben Flusses. Übersetzt v. STEIN-NORDHEIM. Jena 1884.
- RADDE, Chewsuren = RADDE G.: Die Chewsuren und ihr Land. Cassel 1878.
- RADIN, Basic Myth = RADIN: The basic myth of the American Indians. In: Eranos 1949. Religion der Altmongolen, s. PALLISEN.
- SCHMIDT, Religionsgeschichte = SCHMIDT, P. WILH.: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster 1930.
- — UdG X = SCHMIDT, P. WILH.: Ursprung der Gottesidee, Bd. X. Münster 1951 (im Erscheinen begriffen).
- SCHRAM, Mariage = SCHRAM, P. LOUIS, CICM: Le mariage chez les T'ou-jen du Kan-sou. Variétés Sinologiques, No. 58. Changhai 1932.
- SCHRÖDER, Ying-hsi = SCHRÖDER DOM.: Ying-hsi, Bewillkommnung der Freude. Anthropos 41/44, 1946-49.
- — Herbstdankopfer = ders.: Das Herbstdankopfer der T'u-jen im Sining-Gebiet. Anthropos 37/40, 1942-45.
- — Hochzeitslieder = ders.: Einige Hochzeitslieder der Tujen. In: Folklore Studies (Sondernummer). Tokyo 1951. (Im Erscheinen begriffen.)
- SCHULEMANN, Dalailamas = SCHULEMANN GÜNTHER: Die Geschichte der Dalai Lamas. Heidelberg 1911.
- Shen-hsien t'ung-chien. Chinesisch. Götterspiegel, eine taoistische Göttergeschichte, 18. Jahrhundert.
- SHIROKOGOROV, Psychomental Complex = SHIROKOGOROFF S. M.: Psychomental Complex of the Tungus. London 1935.
- Sining-Chronik = Hsining hsin fu-chih. Chinesisch. 18. Jhd.
- STUART, Materia Medica = STUART G. A.: Chinese Materia Medica. Shanghai 1911.
- TAFEL, Tibetreise = TAFEL A.: Meine Tibetreise, 2 Bde. Leipzig 1914.
- VOLPERT, Ureinwohner = VOLPERT ANT.: Etwas über die T'u-yen, die Ureinwohner von Westkansu. Anthropos 18/19, 1923/24.

Erster Teil: Das religiöse Brauchtum

I. Einleitung *

1. Der Name der Tujen

In der europäischen Literatur werden die Leute der in Frage stehenden Volksgruppe gewöhnlich *Tujen* (*Turen*, *T'ou-jen*, *T'u-jen*) genannt. Das ist der Name, den ihnen auch die Ch'inghai-Chinesen beilegen. *Tujen* heißt soviel wie Eingeborner, Mann vom Orte. Das chinesische *t'u* bedeutet Ort, Boden, Erde; und das *jen* bedeutet Mensch, Mann, Leute. Die Chinesen haben ihnen diesen

* Die Anmerkungen (1, 2, 3 etc.) finden sich in dieser Arbeit nicht als Fußnoten, sondern als selbständige Unterkapitel und zwar jedes Mal unter der Überschrift „Anmerkungen“. Vgl. zu diesem Kapitel p. 17.

Namen gegeben, weil bei ihrer Einwanderung diese Leute schon vorhanden waren. Sie wenden diese Bezeichnung auch auf andere Völkerschaften des Grenzgebietes an, z. B. in Szechuan; damit ist über die ethnische Bestimmung nichts ausgesagt. Man darf aber nicht meinen, daß nun die Tujen tatsächlich die ersten Einwohner jener Gegend sind, wie P. A. VOLPERT es getan hat; vgl. VOLPERT: Etwas über die *T'u-yen*, Ureinwohner Westkansu (Anthropos 18/19. 1923/24). Sie sind ihrer Tradition zufolge ebenfalls eingewandert, aber vor den Chinesen.

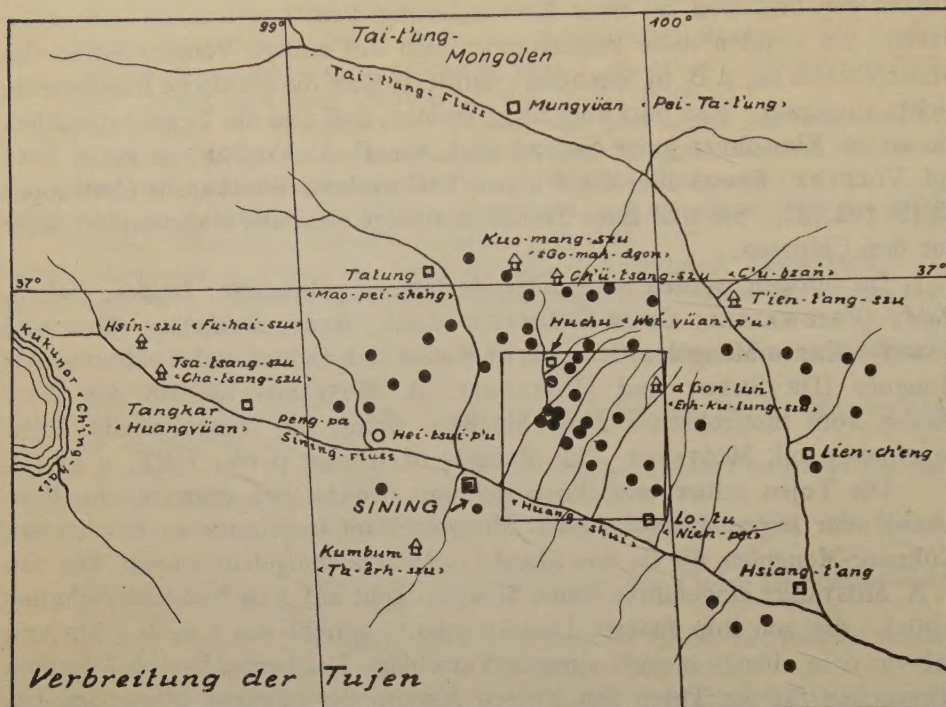
Im übrigen werden noch folgende Namen gebraucht: *Dalden*, *Dolden*, *Daldy* (PRZEWALSKI; GRUM-GRŽIMAJLO u. a.); ferner *Dchiahour* (HUC und GABET); Kansu-Mongolen, Mongols of Kansu (DE SMEDT und A. MOSTAERT); Monguor (DE SMEDT und MOSTAERT). A. MOSTAERT möchte das Wort *Dalden* vom mongolischen *Dolot* ableiten, womit die Mongolen die Tujen benennen; vgl. MOSTAERT, The Mongols of Kansu, p. 84; DMF, p. II (1).

Die Tujen selber bezeichnen sich mit *Moŋgol kun* (mongolische Menschen) oder *tsigan Moŋgol* (weiße Mongolen) im Gegensatz zu den andern Kukunor-Mongolen, die sie *xara Moŋgol* (schwarze Mongolen) nennen. Der von P. A. MOSTAERT eingeführte Name *Monguor* geht auf diese Selbstbezeichnung zurück; die von ihm fixierte Dialektvariante spricht das *l* nach *r* hin und hat vor dem offenen *o* noch einen *u*-Vorschlag. Die benachbarten Tanguten gebrauchen für die Tujen den Namen *Karloŋ*, der offenbar tibetischen Ursprungs ist. In der tibetisch geschriebenen Geographie des sMin-'Gyur (Min-chu)-Hutuktu wird der Tujen-Stamm *rGya-Hor* genannt, gesprochen *Dyahor*, was also die gleiche Bezeichnung ist, die HUC und GABET benutzen. Auch heute noch ist dieser Ausdruck beim Volke im Gebrauch, welches ihn mit dem derben chinesischen Wort *tsa-chung* (Misch-Same), Bastard, wiedergibt.

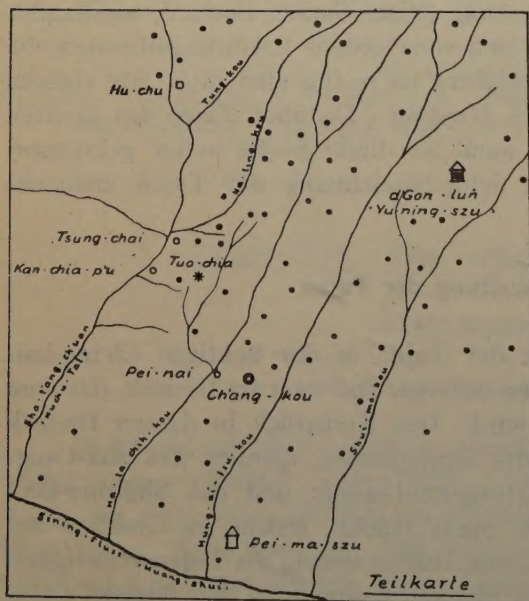
An alle diese Namen knüpfen sich verschiedene Erklärungstheorien, die nicht hierher gehören. Keine Bezeichnung ist restlos eindeutig. Am ehesten kämen noch in Frage *Chiahor* und *Monguor*. Da aber *Tujen* am meisten eingebürgert ist, sei dieser Name auch an dieser Stelle weiter gebraucht. Das passendste wäre jedoch, die Selbstbezeichnung der Tujen anzunehmen: Weiß-Mongolen.

2. Die Verbreitung der Tujen

Das Hauptverbreitungsgebiet der Tujen in der heutigen Ch'ing-hai-Provinz liegt südlich vom Richthofen-Gebirge, und zwar im Dreieck, das vom Sining- und Taitungfluß gebildet wird. Das Kernstück in diesem Dreieck bilden die nördlichen Seitentäler des Siningflusses, nämlich das Sha-t'ang-ch'uan, das Ha-la-chih-kou, das Hung-nai-tzu-kou und das Shui-mo-kou. Fast der ganze Bereich gehört zur Stadt Huchu, welche im Oberlauf des Sha-t'ang-ch'uan liegt. Außer im Kreise Huchu siedeln die Tujen vorwiegend noch in dem Kreise Minho und als kleinere Gruppen in den Kreisen Lotu, Tutung, Kungho. Ihren Wohnbereich nennen die Tujen selbst *Amdo* (tibetisch). Ihre Gesamtzahl läßt sich nicht genau angeben, da die amtlichen Statistiken unzuverlässig sind. Ein Abriß einer Ch'inghai-Chronik (1943) setzt



Nach einer Karte aus: Anthropos 24, 1929, p. 144/45.



- ⌌ Klöster.
- Chinesische Städte.
- Chinesische Dörfer.
- Tu-jen - Siedlungen.
- * Tuo-chia 朵家, die Heimat des Gewährsmannes.
- ⊙ Ch'ang-kou 長溝, die Heimat des jetzigen T'u-kuan Hutuktu, angeblich auch des Icañ-skya-Hu-tuktu 喜仁布.
- ⌌ dGon-luñ 高那隆, Êrh-ku-lung-szu 兒郭隆寺 oder Yu-ning-szu 佑寧寺, das Tujen-Kloster Rëgulôn (Rgulôn).

ihre Gesamtzahl für Ch'inghai schätzungsweise auf 27 000-30 000 fest ; vgl. HSÜ KUNG-WU : *Ch'ing-hai chih-lüeh*. Andere Statistiken jüngster Zeit, besonders die der Zeitschrift *Hsi-pei-t'ung-hsün*, sind mir verloren gegangen. Die von P. M. HERMANNs angeführte Zahl scheint mir zu tief gegriffen ; s. HERMANNs, Nomaden, p. 30.

Religiöses und geistiges Zentrum der Tujen des Kreises Huchu ist das Kloster dGon-luñ, in der Tujensprache *Rëgulōñ* genannt ¹ (*Rgulōñ*).

3. Stand und Aufgabe der Forschung

Über die Tujenforschung ist nur wenig zu berichten. Die europäische Wissenschaft wurde erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf diese Völkerschaft aufmerksam, nachdem die französischen Missionare HUC und GABET auf ihrer Tibetreise (1844-46) das Kukunorgebiet durchzogen und auch die Heimat ihres Reiseführers streiften, der ein ehemaliger Tujen-Lama war ; vgl. M. HUC, *Travels*, p. 281. Nach ihnen kamen auch andere Forscher mit den Tujen in Berührung ; so PRZEWALSKI (1873), POTANIN (1884), ROCKHILL (1891/92). D'OLLONE besuchte eine verwandte Volksgruppe in Südkansu (1906), aber nicht die Tujen von Ch'inghai. Ebenso hielt sich MANNERHEIM nur bei den Shera-Yögur auf, die man gerne mit den Tujen in Beziehung setzen möchte. 1905-1908 machte A. TAFEL seine Tibetreise und besuchte kurz die Tujen in der Gegend des heutigen Huchu. FILCHNER ist auf seinen Reisen nicht im Gebiet der Tujen gewesen, obwohl er Bilder von ihrer Tracht bringt. Die von diesen Forschern verfaßte Literatur im einzelnen anzuführen, erübrigt sich. Für nähere Angaben sei auf den Aufsatz von A. MOSTAERT verwiesen : *The Mongols of Kansu* ; vgl. Literaturverzeichnis am Anfang dieser Arbeit. MOSTAERT erwähnt aber nicht A. TAFEL.

Alle diese Reisenden haben keine besondern Studien über die Tujen betreiben wollen, weshalb auch ihre Berichte nur kurz und mehr oder weniger allgemein gehalten sind, wie es eben bei großen Reisebeschreibungen nicht anders möglich ist. Sie begnügen sich meist mit Angaben über Kleidung, Sprache, Ortsnamen und die mutmaßliche Herkunft. Verhältnismäßig umfangreich ist das Kapitel, welches TAFEL den Tujen widmete ; s. Tibetreise, Bd. I, pp. 241-257. TAFEL muß gute Berichterstatter gehabt haben, daß er bei seinem zweitägigen Aufenthalt in Wei-yüan-pu so zuverlässig berichten konnte. Seine kurze Darstellung orientiert zwar ziemlich gut über die Fragen, die mit den Tujen zusammenhängen, ergeht sich jedoch zu viel in umstrittenen Hypothesen über die Geschichte. Auch sie bietet, wie die oben angeführten Berichte, praktisch wenig Stoff, aus dem sich ein Bild über die Kultur der Tujen gewinnen ließe.

Die eigentliche Erforschung der Tujen setzt erst mit den Scheutvelder-Missionaren ein, die anfangs unseres Jahrhunderts im Amdo-Gebiet ihre Arbeit aufnahmen. P. DE SMEDT gab sich bald an die Erlernung der Tujensprache und sammelte umfangreiches linguistisches Material, das er mit dem bekannten Mongolisten P. A. MOSTAERT zu drei großen Werken verarbeitete : die Phonetik (*Anthr.* 24/25), das Monguor-Französische Wörterbuch

(Peking 1933), die Monguor-Grammatik (Peking 1945). P. L. SCHRAM studierte die sozialen Verhältnisse der Tujen und veröffentlichte eine Monographie über die Heirat (Shanghai 1932). Alle diese Arbeiten erschienen, nachdem die Scheutvelder Missionare ihr Kansugebiet wieder aufgegeben hatten, das sie den Steyler Missionaren überließen. Nach ihrem Weggang geriet die Erforschung der Tujen wieder ins Stocken. Die Sprache war bereits ziemlich gut erfaßt. Es fehlten aber noch die Aufnahme der reichen Volksliteratur und der Vergleich mit den andern Tujendialekten in Kansu. Für die Soziologie war ebenfalls ein gutes Fundament gelegt. Jedoch die andern Bereiche waren noch nicht in Angriff genommen, so vor allem die Religion und materielle Kultur (Wirtschaft, Kleidung).

Als der Verfasser nun 1946 in jenes Gebiet kam, wollte er darum gerade an diesen Punkten ansetzen. Die Tujen sind bereits weitgehend sinisiert. Aber in ihrer Sprache, Religion und Kleidertracht konnten sie bis in die jüngste Zeit noch eine große Eigenständigkeit bewahren. Daher wurden vor allem die Sagen und Lieder aufgenommen, die religiösen Gebräuche studiert und die Tracht der Tujenfrauen beschrieben. Am anziehendsten erschien dem Verfasser die Religion, welche in der folgenden Arbeit behandelt werden soll. Die Darstellung ist nicht endgültig, wie weiter unten immer wieder deutlich wird; aber sie bringt doch das Grundlegende und Wesentliche.

Weil es nun über diesen Gegenstand fast keine literarischen Berichte gibt, mußten die lebendigen Quellen ausgenützt werden, welche dem Verfasser in seinem dreijährigen Aufenthalt (bis 1949) neben eigenen Beobachtungen zur Verfügung standen. Das waren in der Hauptsache ein hervorragender Tujen-Mann, ein lebendiges Buch seines eigenen Volkstums, und ein Tujen-Sänger mit einem Riesenschatz an Sagen, Märchen und Liedern.

Die Arbeit zerfällt in zwei Teile. Der erste ist eine kritische Darstellung der aus den Quellen gewonnenen Tatsachen, wobei einleitend die Hauptquelle selbst (der Gewährsmann) zu kennzeichnen ist. Der zweite Teil bringt die theoretischen Ergebnisse aus diesen Tatsachen, nämlich den Versuch, ein Gesamtbild der Religion zu zeichnen und die Schichten aufzuweisen, aus denen sie gebildet wird. Es handelt sich also nicht nur um einen freien Feldbericht, sondern auch um eine systematische Aufnahme des religiösen Bestandes und dessen Auslegung. Zu bedauern ist, daß diese Arbeit an Ort und Stelle wegen der plötzlich einbrechenden Unruhen abgebrochen werden mußte; und nur der Hilfsbereitschaft seiner Konfratres verdankt der Verfasser die Sicherstellung des gesammelten Materials. Neben den PP. EICHINGER und GRÜNEWALD, S. V. D., sei hier besonders des P. RICH. HAAS, S. V. D., gedacht, den bald darauf in der Kukunor-Steppe ein gewaltsamer Tod ereilte.

4. Die Quellen (der Gewährsmann)

Der Gewährsmann stammt aus Tuo-chia, d. h. Tuo-Heim, etwa 1 km östlich von Chi-chia-ling, das am Bergwege von Kan-chia-pu (im Sha-t'ang-ch'uan) nach Pai-nai (im Ha-la-chih-kou) liegt. Tuo-chia hat seinen Namen von der Sippe des Gewährsmannes und umfaßte früher vielleicht vier Gehöfte,

von denen aber ein Teil durch einen Bergrutsch zerstört wurde. Jetzt sind nur noch zwei Höfe und der Tempel übrig. Die Tuo waren nicht immer hier ansässig. Sie stammen aus der Nähe des Tujenklosters Rgulön, wo sie noch vor 100 Jahren zwei große Pferdeweiden besaßen. Später zog einer der Ahnen in die Nähe von Chi-chia-ling und bebaute das ziemlich ausgedehnte Bergland, welches dem Kloster tributpflichtig war, heute aber Privatbesitz der Tuo-Familie ist und dem Kreise Huchu Steuern zahlt. Es sind etwa 200 chinesische Morgen Land.

Der Bericht hat in erster Linie Geltung für diese Gegend, nämlich für die Tujendörfer Chi-chia-ling, Ta-yang-chüan, Hsiao-yangchüan, Sha-pa-kou bis hinein ins Na-ling-kou. Da aber nach eigener Beobachtung und der Aussage des Gewährsmannes die Sitten im Kreise Huchu ziemlich einheitlich sind, läßt sich der Geltungsbereich weiter ausdehnen, und zwar auf die Dörfer zwischen Huchu und Rgulön. Diese Dörfer haben unter sich einen sehr regen Verkehr und sind weitgehend miteinander verwandt. Zahlenmäßig wäre mit diesem Bericht etwa ein Viertel aller Tujen des Sining-Gebietes erfaßt und zwar in einem Gebiet, das allgemein als ihr Verbreitungszentrum gilt.

Der alte Tuo ist Sippenältester und hat noch zwei jüngere Brüder, die mit ihm, seinen Söhnen, Sohnsfrauen und Enkelfamilien zusammen wohnen. Mit seinem Vornamen heißt er *yifula*, d. h. Berggeist, weil er bei der Namengebung dem Berggeist geweiht wurde. Er ist im Zeichen des Schafes geboren und zwar im zweiten Monat; das ist nach europäischer Rechnung im März 1883.

Der Alte ist, wie alle Tujen, Lamaist und hängt am Glauben und den Sitten seiner Väter. In der ganzen Umgebung ist er als einer der wenigen bekannt, die sich noch sehr gut im überlieferten Brauchtum auskennen. Darum läßt man ihn überallhin als Zeremonienmeister, Festredner, Opfervorsteher und Sänger ein. Fragt man in jener Gegend jemanden nach Sitten und Gebräuchen, dann erhält man gewöhnlich die Antwort: „Geh zum alten Tuo, der weiß es am besten.“

Dazu besitzt er den Vorteil, der unter den Tujen selten ist, daß er die chinesische Klassikerschule absolviert hat. Er kann sehr gut lesen und schreiben, besser als die meisten der chinesischen Nachbarn. Geschichtsbücher, Klassiker, Ortschroniken usw., die zum Teil in der Literatensprache geschrieben sind, versteht er ohne Schwierigkeit. Die Fandse-Sprache beherrscht er nicht so, daß er fließend sprechen könnte. Aber er kennt die Termini der Lamas und weiß ziemlich gut bei einem Wort zu unterscheiden, ob es echtes Tujen oder ein Fandse-Wort ist. Er selber hat in seiner Jugend in chinesischen Zeichen eine Menge Fandselieder aufgezeichnet, die er übersetzen und erklären kann, auch einige Sagen und Reden. Von der Tujensprache behauptet er, sie sei früher auch geschrieben worden, nur habe man die Schrift verloren. — Die Sprache der Kukunor-Mongolen spricht er nicht. Er meint aber, man könne sie zur Not verstehen. Die Tujen wohnen auch zu weit von diesen Mongolen weg; nur die in der Nähe von Huchu haben über das Kloster Kuo-mang-szu hinaus eine lockere Verbindung mit den Mongolen am Tai-t'ung-Fluß.

Es war im Anfang nicht leicht, den Alten, der seit 20 Jahren nicht einmal mehr in dem nahegelegenen Sining war, zu mir auf die Missionsstation nach Kan-chia-pu einzuladen, obwohl der Weg nur zwei Reitstunden betrug. Im Spätherbst 1946 kam er einmal nur für einen Tag. Ich frug ihn damals über das Herbst-Dankopfer aus ; das Ergebnis war ein Artikel, welcher im „Anthropos“ 37/40 erschien. Der Alte wurde nicht klug daraus, was ich vorhatte. Zudem hatte ich ihn nicht respektvoll genug behandelt und den Fehler begangen, daß ich ihm nicht genug Branntwein anbot. Ich kannte ja noch nicht das Sprichwort der Chinesen : *t'u-jen chien chiu, chia-la chien liu* ; frei übersetzt : „Die Tujen sind scharf auf Branntwein wie Ziegen auf Grünes.“

Erst nach einem Jahre kam ich wieder in Fühlung mit ihm. Damals feierte ich in einer benachbarten Gemeinde ein Fest und ließ den Alten durch einen Boten zum Hammelessen einladen. Er erhielt den Ehrenplatz neben mir, tat sich gütlich am Fleisch und wurde von einem nach dem andern zum Trinkspiel aufgefordert, wobei er reichlich auf seine Rechnung kam. In diesem gehobenen Zustand verhandelte ein alter Chinese, sein ehemaliger Klassengenosse, mit ihm und erreichte die Zusage, daß er für einige Tage bei mir in der Station wohnen wolle. Als er hierauf im Januar 1947 erschien, wurde er aufs freundlichste empfangen. Er saß mit mir zu Tisch und bekam soviel Gerstenwein als ihm lieb war, wovon er aber auch eine gehörige Menge vertrug. Beim Abschied am Nachmittag schenkte ich ihm Zucker, Korinthen, Gebäck, Wurst und Zigarren, alles Sachen die dort nicht alltäglich sind, womit er zu Hause, wie er sagte, die Großzügigkeit des Europäers bewies, der ihn als vollen, ebenbürtigen Menschen behandelt habe. Als ich dann noch bei den Missionsschwestern eine kostenlose Krankenbehandlung für ihn und seine Frau veranlaßte, war sein Mißtrauen geschwunden ; er erschien von da an immer wieder für einige Tage bei mir, und zwar genau auf das abgemachte Datum, was bei diesen Leuten erstaunlich ist.

Hier sei zur Ehre des Alten gesagt, daß er nachher überaus anspruchslos war. Er hielt auf seine Ehre und wollte ernst genommen sein. Im übrigen wohnte er mit den Angestellten der Missionsstation im gleichen Raum, schlief auf gleichem Kang und aß das gleiche Essen, obwohl ich ihm ein eigenes Zimmer und eigene Kost anbot. Er meinte : „Für mich alten Bauern paßt das nicht ; ich will mit deinen Leuten zusammen sein, damit ich Gesellschaft habe.“ Nur an bestimmten Tagen, z. B. bei Festen oder Besuch, mußte er einen ordentlichen Trunk haben. Das regte ihn sehr zum Erzählen an, wodurch ich auf allerlei Dinge aufmerksam wurde, die ich mir merkte, um nachher mehr darüber zu erfahren.

Der Alte erhielt keinen festgesetzten Lohn. Er sagte : „Wir zwei sind jetzt aneinander gewöhnt wie Freunde. Wenn du mir ab und zu ein Stück Tuch gibst für Kleider, dann soll es schon recht sein.“ Es war eben Sache des Gesichtes. So bekam er denn ab und zu Tuch für sich und seine Enkel oder, wenn er krank war, einige Medikamente. Oder ich schenkte ihm zum Herbstfest ein Paar Spruchrollen, kaufte Tusche und Papier, schickte ihm ab und zu ein Krüglein Wein usw. Andererseits machte er mir an den üblichen Feiertagen seine Aufwartung oder schickte Gebäck, ein Stück Fleisch,

etwas Milch, so wie es zwischen guten Bekannten Brauch ist. Führte sein Weg zufällig an meiner Station vorüber, dann kam er kurz herein, um sich nach mir zu erkundigen. Auch seine Verwandten stiegen öfters ab, wenn sie ihre Säcke zur Wassermühle im Tale brachten, vor allem dann, wenn der Alte gerade da war. So versammelte sich mitunter eine ganze Menge Tujen, Männer, Frauen und Kinder im Hofe und waren zu Gast. Sie erzählten, sangen und lachten, und ich mußte sie gegen ein Entgelt an Weizen photographieren. Auf diese Weise war ich bald bei ihnen in den Bergen bekannt.

Eines Tages brachte mir der Alte einen jungen Mann heran und sagte : „Hier ist ein Tochtermann von mir ; der kann alle Tujenlieder auswendig und weiß viele Sagen. Wenn du willst, wird er alles diktieren. Auch Bilder kann er malen.“ Natürlich wollte ich. So brachte ich eine ganze Reihe Lieder, Märchen und Mythen zu Papier, darunter auch die Gesersage. Er malte mir dazu eine Serie Bilder und sang mit unermüdlicher Geduld die einzelnen Melodien vor, bis ich sie auf der Flöte nachspielen und aufzeichnen konnte. Wenn wir dann abends bei einem Krüge Wein zusammen saßen, sangen die beiden Männer ihre Lieder, und ich blies die Flöte dazu. Dann fühlten sie sich wohl und meinten : „Nächstens werden wir alle herkommen, Männer, Frauen, Buben und Mädels ; du schlachtest ein Schaf und sorgst für den Gerstenwein ; und wir werden tanzen und singen.“

Leider kam es nicht mehr soweit ! Die Zeitereignisse machten einen längeren Aufenthalt nicht mehr möglich. Am 1. Juli 1949 nahm ich Abschied von den lieben Leuten, wie wir meinten, nur für einige Wochen. Tatsächlich aber sollte ich sie nicht mehr wiedersehen. Im Herbst des gleichen Jahres starb der alte Tuo, und mit ihm sank ein Stück alten Wissens ins Grab.

Meine Berichte über das Leben der Tujen sind also unvollständig, weil vorzeitig abgebrochen. Auch ging die Sammelarbeit nicht der Reihe nach. Bald diktierten die beiden nur Lieder. Bald erzählte mir der Alte von den Sitten ; bald mußte ich für einige Wochen fort ; bald drängte bei ihnen die Feldarbeit, so daß sie monatelang ausblieben. Zwischendurch konnte ich einiges selber beobachten und die Berichte kontrollieren ; oder ich traf andere Tujen und ließ mir von ihnen erzählen.

Immer wieder fand ich, daß die Berichte des Alten die genauesten, reichhaltigsten und zuverlässigsten waren. Als ich einmal einen Teil der Altersweihe beobachten konnte, frug mich der Alte gleich : „Na, wie war es ? Nicht wahr, ich habe doch alles richtig erzählt ?“ Er stand auf dem Standpunkt : „Ich alter Mann lüge nicht mehr.“ Mitunter sagte er auch : „Was ich sage, ist wahr ; was ich nicht weiß, sage ich nicht. Ich habe alles selber daheim mitgemacht, geleitet und gesehen. Frag die andern.“ Er konnte mich auch vor andern warnen : „Was der sagt, ist nicht ganz richtig, der übertreibt ; das ist noch ein junger Bursche.“ Auch unter seinen Landsleuten galt der alte Tuo als ein ehrlicher Mann ; besonders sein Klassengenosse betonte dessen Zuverlässigkeit. Er vertrat auch mir gegenüber seine Auffassung, wenn ich meinte, ich hätte etwas so und so gesehen : „Pater, du hast dich vertan.“ Von einer Schönrederei mir zuliebe war wenig zu merken.

Als er einmal schwer krank war und mehrere Monate nicht aufstehen konnte, äußerte ich vor andern: „Wie schade, wenn der alte Tuo stürbe; er ist ein so ehrlicher, guter Mensch.“ Das hat man ihm später erzählt und es tat ihm sehr wohl. Wie ich einmal unbemerkt von meinem Zimmer aus feststellen konnte, bestärkte ihn das in seinem Ehrgefühl: „Was? Der Pater sagt, ich sei ein ehrlicher Mann. Ich bin es mir schuldig, daß ich die Wahrheit sage.“

Das Haupthemmnis bei ihm war die Angst vor der Lächerlichkeit. Es dauerte lange, bis er sicher war, daß ich ihre Sitten achtete, nicht verurteilte und nicht als rückständigen Aberglauben brandmarkte. Man kann sich hierin auf die Dauer nicht verstellen. Mit sicherem Gespür merken es die Einheimischen, ob man ihnen mit Wohlwollen und Hochachtung entgegentritt oder ob man sich ihnen überlegen dünkt. Da der Alte kein Dummkopf war und auch manches chinesische Buch gelesen hatte, wußte er z. B. daß die Chinesen ihre Randvölker gerne als Barbaren abtun. Auch war ihm bekannt, wie die chinesische Umgebung die Tujen als rückständige „Eingeborne“ belachte. Und schließlich hatte er gehört, daß die Christen vieles als Aberglauben bezeichnen, was den Tujen und den Chinesen lieb und teuer ist. So ist es verständlich, wenn er mitunter sagte: „Pater, wundere dich nicht, wenn ich das und das erzähle. Wir glauben daran.“ Oder: „Bitte, lache nicht darüber, wenn wir so etwas tun.“ Von seiner Seite aus wurde dieses Hemmnis weitgehend durch die echt tolerante Einstellung des Asiaten überbrückt: „Alle Religionen sind gut. Das Ziel ist gleich, nur die Wege sind verschieden.“ Von meiner Seite aus war die Haltung maßgebend, daß man jedes Menschen Überzeugung achten soll, der es ehrlich meint, auch wenn er objektiv auf falschem Wege sein mag. Dasselbe gilt auch für die Religion. Und wenn ich dem Alten sagte: „Ich glaube dies und dies, du glaubst das und das; aber darum bin ich doch nicht besser als du; es kommt auf das Gewissen an“, dann stimmte er gerne zu. Es wurde auch nie der Versuch gemacht, ihn religiös zu beeinflussen. Vom Christentum wußte er wenig. Er empfand es aber auch nicht als Geheimnistuerei, wenn er sich bei meinen Leuten erkundigte. Sie betonten ihm stets: „Du kannst alles sehen und hören, was wir tun. Wir haben keine Geheimreligion. Alles sagen wir dir. Wenn du unsere Bücher lesen willst, kannst du sie haben.“ Eines Tages kam er mit der Frage: „Soll ich nicht Christ werden?“ Ich sagte ihm: „Das hängt von dir ab. Das Herz des Menschen kann man nicht zwingen. Jeder soll nach seiner Erkenntnis handeln.“

Sehr erleichtet hat es seine Offenherzigkeit, daß er so manche Ähnlichkeit zwischen den christlichen und Tujen-Zeremonien fand. So war er über die Feuerweihe an Karsamstag ganz überrascht. Er sah in der Kirche Altäre, Heiligenbilder, eine Öllampe. Er sah, wie sich die Christen auf die Knie warfen. Er wußte: auch wir opferten Brot und Wein, auch wir hatten einen Himmelsherrn, auch wir hatten eine heilige Mutter; auch wir verbrannten Weihrauch, hatten geweihtes Wasser, segneten Häuser und Vieh; auch wir beteten über die Kranken und salbten sie mit Öl; auch wir hatten eine Taufe; auch wir hatten eine Flurprozession und beteten den Wetter-

segnen ; auch wir hatten einen Erlöser, ähnlich wie ihr Geser ; auch wir hatten Tempel mit feierlichem Gebet und Gottesdienst ; auch wir hatten Mönche und Nonnen ; auch wir hatten gute Engel und böse Dämonen.

So fühlte sich der Alte in unserer Umgebung immer mehr heimisch, wenn er auch nicht mehr vom Christwerden sprach. Am Schlusse war sein Urteil jedoch : „Euere Religion ist besser. Ihr helft den Menschen.“

Unsere gegenseitige ehrliche Hochachtung hatte die Folge, daß mich der Alte in seinem Bekanntenkreis, vor allem bei den Lamas, ins rechte Licht rückte. Sie betrachteten mich als einen, der selber Religion hat und sich nicht über ihre Götter und Mönche lustig macht. So wurde ich denn auch eines Tages von einer Tujenfamilie als „Beter“ für eine Leichenfeier eingeladen, was ich jedoch ablehnte. Kam ich in die Tujen-Lamaserie, dann wiesen mir die Mönche einen sauberen Raum an für die Messe. Sie verstanden, wenn ich für das „Opfer“ reines Wasser erbat, wenn ich keine Störung liebte. Dann stellte ich ein Kreuz vor die Bilder der lamaistischen Gottheiten und feierte im Beisein von neugierigen, aber stillen Lamas das Meßopfer. Und wie ich niemals erwartete, daß sich die Leute z. B. hinknieten oder sonstwie Zeichen der Ehrfurcht gaben, genauso wenig erwarteten sie ein ähnliches Entgegenkommen von uns. Wenn übrigens gewisse Reisende berichten, wie sie sich hätten Weissagen lassen oder wie sie sich von dem und jenem Hutuktu den Segen geholt hätten usw., so macht das auf die Bevölkerung nur wenig Eindruck, abgesehen davon, daß die Leute ein solches Verhalten durchschauen und oft nur als eine überflüssige Anstandsgeste gelten lassen.

Trotzdem ich auf dieses gute Einvernehmen hin allerlei zu sehen und zu hören bekam, weiß ich doch recht gut, daß ich lange nicht alles erfahren habe. Niemand wird gerne einem Ausländer alle Schattenseiten seines Volkes oder heikle Dinge erzählen. Das war bei dem ausgeprägten Ehrgefühl des Alten auch nicht anders zu erwarten. Er war z. B. nicht zu bewegen, die bekannten Berglieder zu diktieren, die oft recht derbe Anzüglichkeiten bringen. Dann sagte er : „Für mich Alten paßt das nicht, für dich auch nicht. Ja als ich jünger war ...“ Tatsächlich sind jüngere Leute diesbezüglich freier. Aber auch dann fragen sie noch : „Sind auch keine Frauen in der Nähe ?“ Nicht zu übersehen ist, daß der Alte genau wußte, daß meine Aufzeichnungen auch ins Ausland kommen sollten. Er erzählte mir von dem Gewährsmann des P. DE SMEDT, der diesem geholfen habe, Bücher zu schreiben und sogar weit fort in der Mongolei gewesen wäre. — Gewöhnliche ungebildete Bauern lassen sich leicht mit der Bemerkung abfinden : „Wenn du nach Europa kämst, würdest du da nicht fragen, was sie dort essen und trinken und was sie für sonderbare Sitten haben ? Was für Lieder sie singen, welche Götter sie verehren ?“ Und man kann tatsächlich oft von den Leuten hören : *K'an i-ko jê-nao, k'an i-ko hsi-ch'a*, d. h. „Laßt uns mal den Trubel anschauen und was Seltenes sehen.“ Bei dem Völker- und Religionsgemisch in Ch'inghai sind die Leute hierin viel großzügiger.

Der Alte war sich sofort darüber klar, daß meine Aufzeichnungen ein Buch bilden würden. Und er war stolz darauf, dabei mitzuhelfen : „Ihr Europäer seid zu bewundern. Wir Tujen tun nichts, um unsern Nachkommen

unsere Geschichte aufzubewahren. In einigen zehn Jahren sind wir Chinesen geworden ; dann weiß man nichts mehr von unserer Sprache, unsern Sitten, unserer Religion. Und du willst nun alles aufschreiben, damit nichts vergessen wird ; dein Verdienst ist groß.“

Ein anderes Hindernis bei der Aufnahme war das Alter des Gewährsmannes. Er ermüdete sehr leicht, machte Abschweifungen, konnte mitunter in der interessantesten Erzählung plötzlich fragen : „Lebt dein Vater noch ? Wie alt ist er ? Gehst du nächstens an den Kukuror ?“ — und dann verlief sich alles in einer zwanglosen abwegigen Unterhaltung. Oder er fühlte sich auf einmal unwohl, wollte gleich schlafen gehn usw. Offenbar hatte er etwa diese Einstellung : Ich bin hier bei einem guten Bekannten zu Gast, so wie bei meiner Sippe ; man redet über dies und jenes, geht heim, wann man will, kommt wieder . . . So kam es auch vor, daß er sich einstellte, wenn ich nicht zu Hause war, nur um die Leute zu besuchen, mit denen er so bekannt war. Als Sippenvater an ein freies, eigenherrliches Leben gewöhnt, war ihm aller Zwang verhaßt.

Schließlich ist noch zu berücksichtigen, daß es für einen Einheimischen nicht leicht ist, gerade das herauszugreifen, was dem Fremden wissenswert erscheint. Ihm ist alles selbstverständlich. Und auch der Fremde kann nicht auf einmal, auch nicht beim dritten und vierten Male alle Einzelheiten erschöpfend fragen. Aber auch hierin kam mir der Alte soweit wie möglich entgegen.

5. Die Aufnahme

Die Unterhaltung und Befragung geschah immer auf Chinesisch, eine Sprache, die alle Tujenmänner und fast alle Tujenfrauen sprechen, außer wenn sie unter sich sind. Heute sind in den meisten Dörfern Schulen, in denen Chinesisch die vorgeschriebene Unterrichtssprache ist. Da ich die Tujensprache erst lernen wollte, kam auch nur das Chinesische in Betracht ; und bei unserer beiderseitigen Vertrautheit mit dieser Sprache war die Möglichkeit eines Mißverstehens sehr gering. Bei etwaigen Unklarheiten des Dialektes konnte der Alte immer die entsprechenden chinesischen Schriftbezeichnungen angeben ; er erklärte dann den Sinn in verschiedenen Wendungen.

Der Alte ging davon aus, daß ich die Tujen-Sprache lernen wollte. Darum diktierte er mir über einen bestimmten Gegenstand kurze Sätze, die ich notierte ; z. B. „Der Lama kommt. Man fegt das Haus. Man verbrennt Weihrauch. Die Lampen stellt man auf den Tisch, usw. . . .“ Leider habe ich diese Sätze nicht aufbewahrt. Danach gab er mir auf Chinesisch eine Wiederholung des Sinnes ; einige Worterklärungen schlossen sich an. Das war jedesmal der erste Bericht. Diesen schrieb ich sofort in Deutsch auf. Manchmal fiel er sehr knapp, manchmal etwas länger aus. Immer aber war kurz und bündig der Gang einer Handlung, die Eigenart einer Zeremonie usw. zusammengefaßt. Da es mir aber tatsächlich nicht zuerst auf die Sprache ankam, sondern auf den Inhalt, frug ich nach jedem Bericht ergänzende Einzelheiten ; bisweilen sofort anschließend, bisweilen erst im Laufe des Tages oder sogar nach mehreren Tagen, so wie es meine Berufsarbeit erlaubte.

Diese Einzelheiten fügte ich unter den entsprechenden Stichworten dem Erstbericht bei. Anfangs ließ ich auch die Tujenwörter im Text. Später aber setzte ich sie unter dem Stichwort „Ausdrücke“ an den Schluß eines jeden Kapitels. Selbstverständlich begriff auch der Alte bald, daß es mir in erster Linie auf die Sache und nicht auf die Worte ankam. Darum überraschte er mich eines Tages mit folgender Bemerkung, welche die Grundlage zur Einteilung des Ganzen bot: „So, jetzt werde ich dir zuerst erzählen, was wir für das Glück der Familie tun, für das Glück des Einzelmenschen, für das Glück der Herden und Felder.“

Zu den aufgezeichneten Berichten machte ich meine eigenen Beobachtungen, frug andere, verglich mitunter die Sitten der benachbarten Volksgruppen, fand bisweilen eine Bemerkung in der Literatur, und fügte diese Ergänzungen als eigene mit Zahlen versehene Anmerkungen zu jedem Abschnitt hinzu.

So hat jedes Kapitel zwei Teile. Der erste Teil bringt zunächst einen kurzen **Bericht**, dann unter bestimmten Stichwörtern die **Einzelheiten** dazu, und schließlich die **Wörterliste**. Dieser Teil hat ausschließlich den Gewährsmann zur Quelle. Der zweite Teil ist vom Schreiber selber, nämlich die numerierten **Anmerkungen**. Sie beruhen fast ganz auf eigener Beobachtung oder anderen Quellen, die jedesmal angegeben sind.

Es ist aber nun nicht so, als wäre der erste berichtende Teil ein wörtliches Diktat, das den Schreiber jeder weiteren Mühe enthoben hätte. Er mußte vielmehr alles nach ethnologischen Gesichtspunkten mit dem Alten erarbeiten, an Hand von stets wiederkehrenden Fragen, wie sie sich in den Stichworten spiegeln. Dabei sollte, soweit eben möglich, die schlichte und klare Ausdrucksweise des Alten beibehalten werden. Immer wieder habe ich ihm die einzelnen Kapitel an Hand meines deutschen Stenogramms in Chinesisch vorgelesen: „Höre einmal zu! Jetzt lese ich dir vor, was du gesagt hast.“ Hatte ich etwas nicht richtig wiedergegeben, sagte er sofort: „Das habe ich nicht gesagt; das ist so und so.“ Manchmal kam er nach einigen Tagen wieder und frug: „Kann ich noch einmal hören, was du notiert hast? Mir ist noch etwas eingefallen, schreibe das und das hinzu.“ Er wußte dann jedesmal genau, auf welchem Blatt die Stelle war, obwohl er nichts davon lesen konnte; ein Beweis für seine Aufmerksamkeit und sein gutes Gedächtnis.

Manchmal mag es scheinen, als bringe die sprachliche Einkleidung dieses ersten Teiles zu sehr meine europäischen Fachausdrücke und nicht die einfache Sprache des Gewährsmannes. Das ist aber nicht der Fall; denn sowohl im Chinesischen als auch in der Tujen-Sprache finden sich solche termini technici. Chinesen und Tujen haben eigene Wörter für Trance, Betrachtung, Opfer, Libation, Gebet usw. Sie unterscheiden zwischen Schlachtung und Darbringen eines Opfers, zwischen Mönch und Laie usw. Es sind ja Anschauungen eines Volkes, das nicht nur weitgehend vom Lamaismus mit seinen reichhaltigen religiösen Formen beeinflußt ist, sondern auch in regem Verkehr mit der chinesischen Kultur steht. Darum sei betont, daß alle Wörter am Schlusse eines Kapitels, die unter dem Stichwort „Wörterliste“ stehen, vom Gewährsmann stammen, samt dem Hinweis auf eine etwaige tibetische

oder chinesische Herkunft ³. Es ist nicht verwunderlich, daß so viele tibetische Fremdwörter aufgeführt werden; denn Tibetisch ist die offizielle Sprache des Lamaismus, der einen so breiten Raum im Volksleben einnimmt. Hier sei erwähnt, daß der Alte die Ausdrücke aus dem Tibetischen oder dem Mongolischen als „höhere Sprache“ oder „Literatursprache“ bezeichnet hat, eine Wertschätzung, die er dem Chinesischen nicht zubilligte.

Schließlich noch ein Hinweis auf die Eigenart dieser Arbeit. Sie stellt eine Volksreligion dar, und zwar die einer bestimmten Gruppe. Das besagt erstens, daß sich nicht alles für das Kukunorgebiet, auch nicht für alle Tujen, verallgemeinern läßt. Zweitens wird man keine Ausführungen über die Glaubenslehre, die offiziellen Riten oder geheimen Praktiken des klösterlichen Lamaismus und der höheren Bonreligion finden. Darüber geben die tibetischen und mongolischen Schriften Aufschluß. Es war auch nicht notwendig, die wesentliche Literatur hierüber heranzuziehen, wenigstens nicht in größerem Umfang. Zwar ist das nicht selten geschehen, aber doch nur dann, wenn es zum Verständnis der Volkssitten erforderlich schien. Mit Vorliebe wurde dabei vom Sprachlichen ausgegangen. Andererseits ist eine Darlegung der gelebten Volksreligion eine Hilfe für die Kenntnis der offiziellen Religion. Der Volksglaube mit seinen abwechslungsreichen Sitten wirft wieder neues Licht auf die Vielgestalt des klösterlichen Lamaismus, der so viele vorbuddhistische Züge aus dem mittelasiatischen Vorstellungsbereich angenommen hat.

6. Die Umschrift der Tujensprache

Der Umschrift für die Tujenwörter und die tibetisch-mongol. Fremdwörter liegt die Schreibweise des DMF zugrunde. Aus praktischen Rücksichten wurden jedoch die großen Buchstaben durch kleine ersetzt und die diakritischen Zeichen vereinfacht. Folgende Tabelle bringt zuerst die hier angewandte Schreibweise (S), darunter die von P. A. MOSTAERT im DMF (M) und darunter die Lautwerte des Anthroposalphabetes (A).

Konsonanten

	Laryngale	Velare ²	Mediogutturale ²	Praegutturale	Palatale	Palatalisierte ¹
S	<i>h</i>	<i>ḡ x</i>	<i>g k</i>	<i>y</i>	<i>ž š dž tš</i>	<i>s dz ts</i>
M	<i>χ</i>	<i>Ḡ χ</i>	<i>G k'</i>	<i>y</i>	<i>Z š DZ tš</i>	<i>ś ĐŽ tš'</i>
A	<i>h</i>	<i>ḡ x</i>	<i>g kh</i>	<i>y</i>	<i>ž š dž tsh</i>	<i>ś dž tš</i>
	Dentale		Dentilabiale	Labiale ²	Liquide	Nasale
S	<i>d t s dz ts</i>		<i>f</i>	<i>b p w f</i>	<i>r l</i>	<i>ñ n m</i>
M	<i>D t' s DZ ts'</i>		<i>f</i>	<i>B p' w f</i>	<i>r l, r</i>	<i>ñ n m</i>
A	<i>d th s dž tsh</i>		<i>f</i>	<i>b ph w ff</i>	<i>r l</i>	<i>ñ, n n m</i>

¹ Nur vor den Diphthongen *ia*, *ie*, *iä* und vor *i*.

² *ḡ*, *g*, *b* tragen im Anthroposalphabet (A) das Enttonungszeichen „-“.

g, ġ, b, d sind immer stimmlos. Darum ist das Enttonungszeichen (-) überflüssig. *p, t, k, ts, s, tš, k* sind immer aspiriert, weshalb sich das Aspirations -*h* erübrigt. *d* und *t* werden nur in Verbindung mit *dz* und *ts* palatalisiert, so daß ein Palatalisationszeichen nicht notwendig ist. Dasselbe gilt für *s, dz, ts, sdz, sts*, die nur vor *i, ia, ie, iä* palatalisiert werden. z. B. statt des *ḏzia* (nach dem Anthropos-Alphabet) steht einfach *dzia*.

Das DMF hat außer *l* und *r* noch einen Zwitterlaut, der etwa dem englischen einmal angeschlagenen *r* entspricht, und setzt dafür immer *r*. Der Dialekt in der Gegend meines Gewährsmannes hat für diesen Zwischenlaut lange nicht so viele Belege. Die Leute unterscheiden dort fast immer zwischen *l* und *r* und fast immer im Sinne des Schriftmongolischen, wie ich später feststellen konnte. Nach dem DMF kann *Gar* „Feuer“ und „Hand“ bedeuten; lautlich wäre kein Unterschied. Meine Gewährsleute hingegen sagen für „Feuer“ ganz klar *gal* und für „Hand“ *gar*.

Das *f* ist vor *u* immer bilabial und fungiert als Bilabial gerne für das tibetische Anfangs-*b* in Lehnwörtern; z. B. *fdzan* (Weihrauch) für das tib. *bsaṅs*. Ferner ist bei tib. Lehnwörtern zu beachten, daß die stummen Konsonanten der Schriftsprache meist mitgesprochen werden.

Vokale

S	<i>i</i>	<i>ü</i>	<i>ē</i>	<i>e</i>	<i>ě</i>	<i>ä</i>	<i>a</i>	<i>ō</i>	<i>o</i>	<i>u</i>
M	<i>i</i>	<i>ü</i>	<i>ē</i>	<i>e</i>	<i>ě</i>	<i>ä</i>	<i>a</i>	<i>u</i>	<i>o</i>	<i>u</i>
A	<i>i</i>	<i>ü</i>	<i>e</i>	<i>e</i>	<i>ě</i>	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>o</i>	<i>o</i>	<i>u</i>

Die Nasale sind *ā, ē, ō, ä*. Sie kommen meist in Verbindung mit *n* vor. Ein Strich über einem Vokal bedeutet Dehnung. Die Diphthonge *ie, iä, ia, iu, io* sind immer steigend. Es gibt nur einen fallenden Diphthong, nämlich *ou*; dafür ist immer *ō* gesetzt, weil das *u* fast kaum wahrnehmbar ist. Eine Besonderheit stellt der Murmelvokal *ě* dar. Es ist in der Umgangssprache oft schwer feststellbar, ob es sich bei leichten Silben um *i, e, u* usw. handelt, besonders bei Kasusendungen. So findet sich mitunter im Text dieses *ě* für *i* und neben dem eindeutigen *i* des Nominativs oder Akkusativs oder für das *u* des Dativs usw. z. B. *morě* neben *mori* (Pferd) oder *morině* neben *morini* (des Pferdes), oder *tiěngěrdě* neben *tiěngěrdü* (dem Himmel) usw.

Als Umschrift für das Chinesische ist die von GILES-WADE verwandt, für das Tibetische die von GRÜNWEDEL mit Modifizierungen, für das Mongolische die von UNKRIG.

Anmerkungen

¹ Der gewöhnliche chinesische Name ist Ěrh-ku-lung szu, seltener Yun-ning szu. Über die Geschichte und Bedeutung dieses Klosters und seiner Tulkus (Ch'ang-chia und T'ukuan Hutuktu) vgl. die Ausführungen am Schlusse des zweiten Teiles.

² Bei Fertigstellung des Manuskriptes erfuhr ich, daß P. L. SCHRAM noch andere Monographien über die Geschichte und Gesellschaftsordnung der Tujen in Vorbereitung hat.

³ Herr UNKRIG hatte die Güte, die Wortlisten nachzuprüfen. Dabei stellte sich heraus, daß der Gewährsmann ziemlich zuverlässig war mit seinen Angaben über die tibetischen Äquivalente. Wo es nötig schien (nicht immer), sind diese Äquivalente in der eindeutigen Form der Schriftsprache (tib. und mong.) den einzelnen Kapiteln hinzugefügt worden mit dem Vermerk: (UNKRIG). Herrn UNKRIG verdanke ich noch manch andern sprachlichen Hinweis und vor allem die Einsicht in die Lexika und lamaistische Literatur, die sonst nicht erreichbar war.

II. Bräuche um Religionsdiener

1. Der Geisterspeer-Wahrsager *

Bericht

Das Wahrsagen mit dem Geisterspeer heißt wie alle andern Arten des Wahrsagens durch eine Gottheit „den Geist befragen“. Es geht so vor sich:

Man holt einen Geisterspeer, falls man nicht selber einen in der Familie hat. Dann lädt man den Wahrsager ein. Er wird mit Tee und Brot bewirtet. Unterdessen fegt man den Hof und den Ort, wo die Wahrsagung stattfinden soll. Im Hofe bringt man in der üblichen Form das große Weihrauchopfer dar, welches während der ganzen Zeremonie brennen bleibt. Der Wahrsager zieht ein langes Kleid an, nimmt die Mütze ab, wäscht sich Hände und Gesicht und spült den Mund. Dann tritt er vor den Speer, der entweder in den Boden gerammt oder von einem Manne gehalten wird, und macht einen dreifachen Kotou. Er erhebt sich, faßt den Speer mit beiden Händen in der Mitte des Schaftes und hält ihn senkrecht vor sich hin. In dieser Stellung betet er das Einladungsgebet. Während dieses Gebetes steigt der Geist herab. Der Speer fängt an zu zittern und mit ihm die Arme des Wahrsagers; man hört die Schellen rasseln. Jetzt trägt der Bittsteller seine Sache vor und erhält vom Geiste im Speer Anweisung, was er zu tun hat. Der Wille und die Antwort des Geistes offenbart sich aus den Bewegungen des Speeres, z. B. durch Stampfen, Hochspringen, Schütteln. Auch der Wahrsager frägt den Speergeist und teilt dessen Antwort mit. Ist die Wahrsagung vorbei, so betet der Wahrsager das Abschiedsgebet. Der Speer beruhigt sich und steht still. Der Geist ist fort, und der Wahrsager stellt den Speer wieder beiseite und macht seinen dreifachen Kotou.

Das Speerwahrsagen wird fast immer bei allen Zeremonien geübt, um den Geist als Zeugen herabzurufen. Die Wahrsagung geschieht dabei stets in der gleichen Weise.

Einzelheiten

Der Wahrsager: Der Wahrsager heißt „das Geweihte Fassender“. Er geht mit dem Geist eine enge Verbindung ein, wird aber nicht von ihm besessen. Jedoch ist er nicht Herr über seine Bewegungen, sondern der Geist.

* Anmerkungen siehe pp. 23-26.

Dieser schüttelt den Speer und die Arme des Wahrsagers. Der Wahrsager kommt auch nicht in Extase, wie andere Schamanen, bei denen der ganze Körper bebt.

Nicht jeder ist fähig, vom Geiste bewegt zu werden und dessen Sinn zu erfahren. Erst durch Ausprobieren entdeckt man diese Eigenschaft; das geschieht meist allein an einem einsamen Ort. Wenn in einem Orte kein Wahrsager ist, so bitten die Leute den einen oder andern, den sie für geeignet halten, er möge es einmal versuchen, besonders wenn es dringend notwendig ist, z. B. bei einem heranziehenden Gewitter oder bei plötzlicher Krankheit. Eigene Schulen oder Lehrer gibt es nicht. Das Speerwahrsagen wird nicht in der Familie weitervererbt.

Die Speerwahrsager bilden eine besondere Art, die von andern Wahrsagern und Schamanen verschieden ist. Jeder übt für sich seine Tätigkeit aus. Unter sich stehen sie in keinerlei Verbindung und haben keine gesellschaftliche Sonderstellung oder Rechte. Auch haben sie keine eigenen Lehren oder Geheimnisse wie z. B. gewisse Schamanen. Es sind gewöhnliche Bauern mit Frau und Kind.

Wohl können auch Lamas, Bonprienster und andere Schamanen mit dem Speer wahrsagen, aber auch nicht alle; und dann hat das mit ihrem Stand nichts zu tun. Darum ziehen sie dabei nicht ihre eigene Amtstracht an, falls sie diese nicht so schon tragen.

Der Speerwahrsager ist nicht an einen bestimmten Geist gebunden wie z. B. der Schwertschamane, der nur seinen Schutzgeist herabrufen kann. Ein Speerwahrsager kann mit allen Speeren und allen Geistern wahrsagen, zu jeder Tag- und Nachtzeit und an jedem Orte, mag er auch 1 000 Meilen weit wandern.

Darum ist der Speerwahrsager der von den Tujen am meisten gebrauchte Wahrsager. Man hat fast in jedem Dorfe einen solchen, und er ist leicht zu finden, weil sonst keine besondern moralischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen notwendig sind. So amtet er als Wahrsager und Geistrufer bei fast allen Unternehmungen, wie beim Hausbau, Orakel, Opfern, Festen, Reisen usw.¹⁰

Der Speer: Der Geisterspeer heißt schlechthin „das Heilig-Erhabene“. Er sieht aus wie ein gewöhnlicher Speer, nur ist er schöner. Unmittelbar unter der sehr langen Spitze befestigt man eine Menge bunter Bänder in den

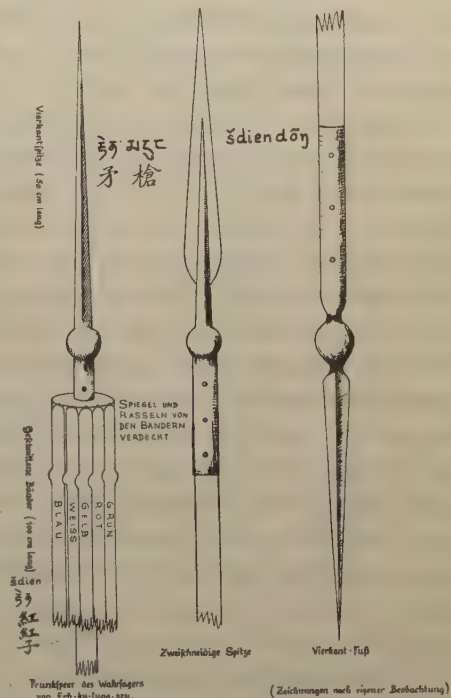


Fig. 1. Geisterspeer.

fünf heiligen Farben und Zeremonientücher (*Hada*). Ebenfalls unmittelbar unter der Spitze, aber durch die Bänder verdeckt, befindet sich ein Kranz von kleinen Schellen und eine Reihe von dollar-großen Metallspiegeln. Die Bänder heißen „Weihebänder“. Sie können aus allen möglichen Stoffarten genommen werden, einerlei woher sie stammen und wozu sie bereits verwandt wurden. Durch die Bänder ist der Speer geweiht, so daß der Geist darin wohnt. Durch die Schellen verkündet er seine Tätigkeit. Die Metallspiegel stellen seine Allwissenheit dar, wodurch er alles wie in tausend Spiegeln sieht. Früher waren diese Spiegel aus Gold. Jetzt aber sind es gewöhnlich nur Kupferplättchen, die an einer Öse, ähnlich wie Knöpfe, angeheftet werden. Die Zahl der Bänder, Schellen und Spiegel ist nicht vorgeschrieben.

Die Herstellung des Speeres: Das Holz des Schaftes muß wild gewachsen sein. Nie darf selbstgepflanztes Holz oder solches von bewohnten, belebten Gegenden genommen werden; denn es ist nicht rein. Man sucht es darum in einsamen Wäldern und Bergen. Das vornehmste Holz ist Sandelholz. Da dieses aber selten ist, nimmt man meist die Bergesche. — Das Eisen ist gewöhnliches Schmiedeeisen. Über seine Herkunft bestehen keine Vorschriften. Man kann es kaufen, von alten Geräten abnehmen usw.

Jedermann darf einen Geisterspeer haben und jedermann kann ihn selber verfertigen, nie aber Frauen. Wenn der Besitzer jedoch einen schönen Geisterspeer haben will, geht er zu einem geübten Handwerker, Schreiner und Schmied. Die Regel verlangt, daß sich der Handwerker vor der Arbeit den Mund spüle, Gesicht und Hände wasche und diese über den Rauch von Zypressenfeuer halte. Auch die Werkzeuge werden abgeräuchert. Der Schmied wirft überdies noch Zypressenweihrauch in sein Schmiedefeuer.

Der Handwerker kann zu Hause in seiner Werkstatt arbeiten oder auch in der Familie seines Auftraggebers. Die einzelnen Teile werden getrennt angefertigt, also der Schaft vom Schreiner, Spitze und Fuß vom Schmied. Sie bringen die Teile zum Hause des Eigentümers. Dieser opfert dann auf der Lade vor dem Buddhabild zwölf Dampfbrote (oder gebackene Brote), ein rotes Stück Tuch und ein Maß Gerste. Die Handwerker legen ihre Instrumente auf das Getreide im Scheffel, und alle machen vor dem Buddhabild Kotou, während draußen das Weihrauchopfer dargebracht wird. Die Gerste erhält der Schreiner, die zwölf Brote mit dem roten Tuche erhält der Schmied.

Wer den Speer zusammensetzt, ist ganz gleich. Es sind keine besondern Zeremonien damit verbunden. Nun besorgt der Eigentümer Bänder, Schellen, Kupferplatten. Die Schellen sind die gewöhnlichen kleinen Rasselschellen, wie Pferde sie um den Hals tragen. Man kann den Speer in ein Lamakloster bringen oder auch zu Hause weihen lassen; die Zeremonien sind an beiden Orten gleich.

Die Weihe des Speeres: Den Speer kann kein gewöhnlicher Lama weihen; es muß ein lebender Buddha sein. Nur er hat die Vollmacht, einen Geist in dem Speer wohnen zu lassen.

Nachdem der Hutuktu in der üblichen Weise bewirtet ist, die allgemeinen Zeremonien des Lama-Empfanges vollzogen sind, und die Tormas

vor dem Hausaltar stehen, beginnt die Weihe. Junge Hutuktus nehmen sie in der Hauskapelle vor, alte jedoch bleiben auf dem warmen Kang im Haupthaus sitzen.

Der Hausherr rammt den Speer vor dem Lama in den Boden, falls er ihn nicht während der ganzen Zeremonie aufrechtstehend in seinen Händen hält. Ein anderer bringt auf einem Tablett die Angebinde für den Speer. Zuerst werden die Bänder, dann die Rasseln und die Spiegel angeknüpft. Will es ein Hutuktu nicht selber tun, so besorgt es ein assistierender Lama oder sonst ein Mann. Jedes Stück wird vor dem Anbinden in den Weihrauch gehalten, den man in einem Eisenlöffel bereithält.

Ist der Speer so hergerichtet, dann bringt ihn der Hausherr entweder in die Kapelle oder auf die Lade vor dem Hausaltar, wo er ihn in einen großen Ständer steckt. Er verbrennt vor ihm duftenden Sandelholzweihrauch, stellt brennende Öl- oder Butterlämpchen hin, opfert kleine Schälchen mit Gerste, Wein und Wasser und schließlich ein großes mehrpfündiges Weizenbrot. Der Hutuktu begibt sich jetzt selber vor den Speer und besprengt ihn mit dem geweihten Wumba-Wasser. Hierauf setzt er sich mit gekreuzten Beinen auf eine weiße Filzmatte vor den Speer und betet das Weihegebet. Dann erhebt er sich, nimmt von einem dargereichten Tellerchen eine Prise Tibetgerste, bläst darüber und wirft sie mit der rechten Hand über den Speer. Währenddessen machen alle Anwesenden vor dem Speer Kotou, die Männer im Raume selber, die Frauen vor der Tür im Freien.

Jetzt erst kann der Geist im Speere wohnen. Welcher Geist das ist, hängt ganz von dem Eigentümer des Speeres ab. Er teilt das vorher dem weihenden Hutuktu mit, und dieser betet ein dementsprechendes Weihegebet. In einem Speer wirkt immer nur ein Geist. Nie nimmt der *Tiengère* oder der Himmels-gott Sitz im Speer. Es sind immer gewöhnliche Geister, z. B. die Muttergöttin, der Tigergott, der Berggeist usw.

Nach der Weihe bleibt der Hutuktu bis zum folgenden Morgen im Hause und wird dann mit einem entsprechenden Lohne verabschiedet. Der Hausherr aber lädt seine Freunde und Bekannten ein und feiert mit ihnen bei Gerstenwein und Liedertanz bis spät in die Nacht das neue Ereignis.

Aufbewahrung des Speeres: Da auch ein ganzes Dorf einen Speer weihen lassen kann, so kommt es oft vor, daß dieser einfach im gemeinsamen Ortstempel aufbewahrt wird. Auch bei Privatleuten ist das leicht der Fall, weil der Tempel als der vornehmste Platz gilt. Im Tempel selber steht er in einem Holzständer auf einem der vielen Altäre neben den andern Göttern. Bisweilen lehnt man ihn einfach in einer Götternische an die Wand.

Will jemand den Speer in seinem eigenen Gehöft aufbewahren, dann ist eine eigene Kapelle erforderlich. Die meisten Hauskapellen werden gerade für so einen Speer hergerichtet. Auch hier kann er in einem Gestell stehen, an die Wand gelehnt oder in den Lehm-boden gerammt sein. Es kommt nur darauf an, daß der Speer aufrecht steht. Man dürfte ihn z. B. nie flach auf den Altar legen. Vor dem Speere bringt der Hausherr öfters das kleine Weihrauchopfer dar. Es ist nicht erforderlich, daß ein Speer im Hause des

Dorfwahrsagers aufbewahrt wird, ja viele Wahrsager haben selber überhaupt keinen Geisterspeer.

Der Raum oder der Tempel, worin der Speer steht, heißt einfach „Heiligen-Haus“. Im Gehöft ist es meist nur ein Zimmer. Dieses muß von allen andern Räumen durch eine Wand getrennt sein und eine eigene Außentür besitzen. Man darf die Kapelle nicht so anlegen, daß sie auch noch durch einen andern Wohnraum erreicht werden kann. Sie muß sich im Haupthaus befinden. Um aber jede Gefahr einer Verunreinigung auszuschalten, wird die Kapelle mit Vorliebe auf dem Dache des Haupthauses errichtet. In welchem Teil oder auf welcher Seite des Haupthauses sie sein soll, bestimmt der Wahrsager. Abgesehen von der Stille ist der Grund für diese strenge Trennung von den andern Räumen der, daß man beim Durchschreiten anderer Räume unrein werden kann, besonders dann, wenn sie den Frauen zugänglich sind.

Reinheitsvorschriften: Für gewöhnlich darf jeder Mann oder Junge den Speer berühren, ihn holen und fortbringen. Auch dürfen sie beliebig die Kapelle betreten. Nie aber dürfen Frauen den Speer berühren oder die Kapelle besuchen. Sie gelten immer als unrein. Für die Männer gelten aber überdies noch gewisse Tabuvorschriften.

Die Frau des Mannes oder irgend eine andere Frau in der Familie darf sich nicht im Wochenbett befinden. Erst zehn Tage nach Abschluß des Wochenbettes, d. h. 40 Tage nach der Geburt, ist der Mann rein. Hat er eine andere Familie mit einer Wöchnerin besucht, so ist er schon sofort nach Abschluß des Wochenbettes rein, d. h. 30 Tage nach der Geburt.

Trauertragende sind 49 Tage unrein, wenn es die eigenen Familienmitglieder des Toten sind. Sind die Eltern gestorben, dann gelten die Kinder 100 Tage als unrein. Hat jemand am Begräbnis einer fremden Familie teilgenommen, dann ist er nur 3 Tage unrein.

Diese Reinigkeitsvorschriften gelten auch für den Wahrsager. Er darf in dieser Zeit nicht die Kapelle betreten, erst recht nicht den Speer berühren oder sogar wahrsagen. Ist die Zeit abgelaufen, dann sind die Männer von selbst wieder rein; eine eigene Reinigungszeremonie gibt es nicht ¹.

Wörterliste

Wahrsagen :	<i>purḡandē sila</i> = den Geist befragen ² .
Speerwahrsager :	<i>šdiendzën</i> ; <i>šdien</i> (tib.) = Geweihtes, Heiliges ⁴ . <i>dzën</i> (tib. Lehnwort) = halten, fassen.
Geisterspeer :	<i>šdiendön</i> ⁵ ; <i>dön</i> (tib. Lehnw.) = Muschelhorn, erhaben, weiß, rein. <i>purḡān</i> = Gott, Geist, Dämon. <i>fo-yeh</i> (chines.) = Buddha-Vater ⁵ .
Die Weihebänder :	<i>šdien</i> ; oder <i>xuon</i> (tib.) ; oder <i>sënisial</i> (tib. ?) ⁴ .
Schellen (Rasseln) :	<i>xōnguor</i> ¹¹ .
Spiegel :	<i>xaldan mālōn</i> = Gold-Spiegel. <i>xāzër</i> (tib.) <i>mālōn</i> = Gold-Spiegel.
Sandelholz :	<i>dzāndān mōdē</i> = Sandel-Holz ¹¹ .
Berg-Esche :	<i>ḡadani yārgē mōdē</i> = des Berges Esche Holz ⁸ .
Weihegebet :	<i>rami</i> (tib.).
Kapelle, Tempel :	<i>šdien kân</i> (tib.) = Heiliges Haus.

Einladungsgebet :	<i>ḡsolkā</i> (<i>solkā</i>) (tib.).
	<i>ch'ing tsan</i> (chin.) = Lobpreis ³ .
Der Geist ist da (sc. im Speer) :	<i>purḡān xārgēdzi kurdzia</i> = Der Geist kreisend ankam.
Speer :	<i>sdzida</i> ⁶ .
Speerspitze :	<i>tolḡue</i> = Kopf, Spitze ⁷ .
Speerschaft :	<i>sdzida gāndzē</i> (chin.) = Speer Schaft.
Speerfuß :	<i>sdzida xuēdē</i> = Speer Ende.
zweischneidige Spitze :	<i>niengān tolḡue</i> = platte Spitze.
Dreikant-Spitze :	<i>ḡuran bulōndē tolḡue</i> = dreier Kanten Spitze.
Vierkantspitze :	<i>dieran bulōndē tolḡue</i> = vier Kanten Spitze.
Dreizack-Spitze :	<i>ḡuran salā tolḡue</i> = drei Gabel Spitze.
Der Speer schüttelt sich :	<i>šdien</i> (<i>purḡān, šdiendōn</i>) <i>bōdzia</i> ⁹ .

Anmerkungen

¹ Die Reinigkeitsvorschriften sind dieselben wie bei den Chinesen in Ch'inghai; sie gelten für alle religiösen Handlungen und Tempelbesuche. Die Chinesen haben hierüber noch besondere Sprüche, die den Tujen fehlen.

² Dieser Ausdruck gilt sowohl für die Leute, welche den Gott befragen als auch für den Wahrsager, der den Geist herabrufft. Die Chinesen sagen dafür *ch'ing fo-yeh*, d. h. „den Buddha-Vater einladen“. Dieser Ausdruck gilt in erster Linie für den Wahrsager selber, im weiteren Sinne bedeutet es jedes Befragen durch eine Gottheit, Wahrsagen, Orakel.

³ Das Einladungsgebet ist je nach den herabzurufenden Geistern verschieden. *ḡsolka* oder *solka* ist das tibetische *gsoḡ k'a* (cf. DMF 354). CH. DAS (p. 1315) übersetzt es mit: „request, prayer“. Es ist eine Bitte an den Geist, herabzusteigen. Der chinesische Ausdruck *ch'ing-tsan* besagt wörtlich „bitten, preisen“. Tatsächlich sollen diese Einladungsgebete zugleich auch einen Lobpreis auf den betreffenden Schutzgeist enthalten, ähnlich wie die Schamanengebete.

⁴ *šdien* heißt sowohl der geweihte, mit Bändern behaftete Speer als auch das Weiheband (oder die Bänder) selber, aber erst die Bänder nach der Weihe und losgelöst vom Speer. Die geweihten Bänder am Speere nennt man dem Gewährsmann zufolge mit den tibetischen Namen *xuon* (Seidentuch) und *sēnisial* (Seidenfäden). Diese tibetischen Namen sind sakral, wogegen im profanen Sprachgebrauch die Seide *turḡuo* und die Fäden *šdadzē* heißen. Zum Gebrauch von *šdien* vgl. auch das Kapitel: Die Tierweihe, Anm. 4.

Zur Erklärung des tibetischen Lehnwortes *šdien* schrieb der Alte die chinesischen Zeichen *kung-fêng*, „verehren, weihen“, hin. Um einen Gegenstand zu weihen, für die Götter zu bestimmen und besonders verehrungswürdig zu machen, knüpfe man ein Band daran. Später habe man den ganzen Gegenstand, die Figur usw. *šdien* genannt, ebenso die Bänder und Fäden, die den Speer heilig machten. Das DMF (p. 371) erklärt *šdien*: „pièce d'étoffe rouge ou jaune qu'on met aux idoles pour les vénérer, aux hommes ou aux animaux pour les consacrer aux dieux ou leur conserver la vie.“ Cf. tib. *rten* „visible representation, symbol, seat of deity“ (?). Diese Erklärung, die sich auf einen andern Tujen als Gewährsmann stützt, stimmt fast ganz mit der des Alten überein. Er bemerkt dazu nur, daß es nicht nur rote oder gelbe Bänder, sondern auch solche von verschiedenen Farben sein könnten;

an Menschen würde man sie jedoch nicht heften. Rot scheint aber die wichtigste Farbe zu sein, wie aus dem chinesischen Namen *hung-hung-tzu*, „das Rote“, hervorgeht.

šdien ist vom tibetischen *rten* abzuleiten; Näheres siehe im folgenden Kapitel: Der Gurtum; ebenso im 2. Teil. Hier sei nur bemerkt, daß *šdien* (*rten*) im engeren Sinne „enthalten, Behältnis“ bedeutet, d. h. Geistersitz. Im weiteren Sinne kann man die obige Erklärung annehmen und es allgemein als „Geweihetes, Heiliges usw.“ übersetzen.

dzën = tib. *'dsin* = „halten, Träger“. CH. DAS hat die Verbindung *rten 'dsin* nicht. Aber er bringt p. 1053 ähnliche Zusammensetzungen, z. B. *rdo rje 'dsin*: „the holder of the vajra“. *šdiendzën* ist also vom Gewährsmann ganz treffend mit „Träger des Heiligen; das Geweihte Fassender“ wiedergegeben worden.

⁵ Wenn der Gewährsmann hier in *šdiendoñ* das *doñ* mit dem tibetischen *duñ* (Muschel) identifiziert, so ist das bei ihm ein seltener Fall einer unzutreffenden Erklärung. Das lautlich gleiche *doñ* hat zwar den Sinn von „Muschel, rein, weiß, erhaben“ (vgl. das Kapitel: Das Weihrauchopfer), aber hier ist es nichts anderes als das tibetische *mduñ*, „Lanze, Speer“, bei dem das Anfangs-*m* stumm ist. Nasaliertes *u* wird bei den Tujen immer in *o* abgeändert. Das chinesische *lien-tung* (Geisterspeer), welches ebenfalls dem tibetischen Namen nachgebildet ist, ist lautlich eindeutiger. Sonst sagen die Chinesen einfach *mao-ch'iang* (= dem Siningen: *miao ch'iang*), d. h. Speer, Lanze.

šdiendoñ müßte also im Tibetischen *rten mduñ* heißen. In CH. DAS findet sich diese Zusammensetzung nicht. Es kann aber nichts anderes bedeuten als einen Speer, der Sitz eines Geistes ist. Näheres siehe im 2. Teil.

Das Wort *purgan* gebraucht man nicht nur für die Geister an sich, sondern auch für alles, was sie als Sitz wählen, jedoch nie für einen Tulku (lebenden Buddha). Die Chinesen hingegen benennen mit *fo-yeh* nicht nur die buddhistischen Götter und deren Idole, sondern auch die Tulkus, welche sie auch *huo - fo* (*fu*o), „lebender Buddha“, heißen.

⁶ Die gewöhnlichen Speere (*sdzida*) sind aus dem Volk verschwunden. Nur vereinzelt sieht man noch plumpe Spieße, die die Bauern mit in die Berge nehmen, um sich die Wölfe vom Leib zu halten.

⁷ Die Geisterspeere wechseln mannigfach in Form und Schmuck. Es gibt Speere, die über zwei Meter lang sind, und solche von nur einem Meter. Die meisten dürften im Durchschnitt doch an zwei Meter herankommen. An manchen Speeren hängen schön zugeschnittene Bänder, z. B. am Tempelspeer des Wahrsagers von Êrh-ku-lung. Bei andern sind sie wieder wirr und wahllos angeknüpft. Von den oben genannten Formen ist die Vierkant-Spitze am häufigsten. Der Fuß sieht fast wie die Spitze selber aus, er kann kantig und rund sein. Zweizackige Spitzen kommen auch vor; aber der Gewährsmann hält sie für nicht so wirksam wie die andern Formen. — Zerbricht ein Speer, so wird der Schaft verbrannt. Der neue Schaft erhält wieder die Eisenteile des alten. Zerbrechen die Eisenteile, so werden sie wieder für einen andern Speer verarbeitet. Der neue Speer muß immer wieder der gleichen Gottheit geweiht werden wie der alte.

⁸ Der botanische Name von *yärgē* war nicht eindeutig festzustellen. Den Erklärungen der Leute zufolge handelt es sich um die Eber- oder Bergesche. Nach andern könnte es auch die Tamariske sein. Das DMF spricht ebenfalls von einer Eberesche („sorbier“) und gibt das mongol. Äquivalent *irgai* an, das es aber mit „chèvrefeuille“ (Ziegenblatt) übersetzt (p. 489). W. A. UNKRIG (Mittlg.) setzt dafür das mongolische *xargai* mit der Bedeutung „Lärche, harzhaltiger Baum, *Pinus larix*“. — Der chines. Name *hsün-mu* (*hsün-tzu*) ist ebenfalls nicht eindeutig.

⁹ Die Tujen sagen nie *šdiendzën bōdzia*, d. h. Wahrsager schüttelt sich. Wohl sagen sie *sgurdien bōdzia*, d. h. der Schamane schüttelt sich. Beim Schamanen werden sie nie sagen *purḡan bōdzia*, d. h. der Geist schüttelt sich. Diese Unterschiede sind zu beachten; *bō-* ist reserviert für das, was in Bewegung ist, das ist der Speer und der Schamane, also *šdien* (= *šdiendōñ* oder *purḡan*) und *sgurdien*. *bō-* heißt eigentlich „herabkommen, niedergehen, anfangen, Arbeit beginnen“ und wird auf das Medium des Geistes bezogen, nicht auf den Geist selber; denn dessen Herabkunft wird mit *kur-* (*kuru-*) bezeichnet, d. h. ankommen. Damit ist die Besonderheit der Trance von der Tätigkeit des Wahrsagers unterschieden. Auch die Chinesen haben hier einen klaren Unterschied im Ausdruck. Für die Trance sagen sie *ʃashen-tzu*, d. h. den Körper in Aufregung bringen; für das Rufen des Geistes beim Wahrsagen sagen sie *ch'ing fo-yeh*, d. h. den Buddha(vater) einladen.

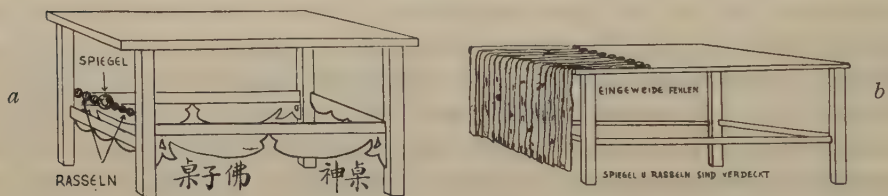
Tatsächlich ist auch die Wirkweise des Wahrsagers von der des Schamanen leicht zu unterscheiden. Ich habe beides öfters beobachten können. Es sind zweierlei Verbindungsarten mit dem Geist. Beim Speerwahrsagen liegt das Bewegungszentrum im Speer und bleibt darin. Der Speer schüttelt sich und bezieht vom Wahrsager nur die Arme und ein wenig auch den Oberkörper mit in die Bewegung hinein. Der Körper ist ruhig; es ist nur eine eigenmächtige Bewegung des Speeres. Der Wahrsager ist dabei ganz für seine Umgebung aufgeschlossen, er beobachtet alles, was um ihn vorgeht, hört alles, auch wenn er sich zum Speer neigt und mit dem Geist darin zu sprechen scheint. Wenn er im Namen des Geistes redet, dann ist es in leichter normaler Sprache. Ist er fertig, dann stellt er den Speer beiseite, so wie wenn ein Handwerker sein Werkzeug niederlegt. Es ist an der ganzen Sache nichts Aufgeregtes. — Anders bei der Schamanentrance. Der Schamane hat auch Waffen, z. B. Schwert und Speer. Ich konnte beobachten, wie im Weihrauchnebel zuerst die Speerspitze zu zittern anfangt, dann der Schaft. Vom Schaft aus griff das Schütteln auf den Arm über, dann auf die Brust bis in den nächsten Arm, schließlich auf den Kopf und den ganzen Körper. Das Bewegungszentrum liegt dann im Schamanen selber. Er wird fahl oder auch ganz rot. Man setzt ihm den schweren, viel zu großen Helm auf, der aber wegen des anschwellenden Kopfes trotzdem festsitzt. Er schäumt und redet abgerissene Worte in verschiedenen Sprachen. Er ist ganz nach innen gerichtet und nimmt keine Notiz von seiner Umgebung. Alles an ihm ist in Aufregung und Zittern. Nach der Trance ist er erschöpft und muß mehrere Stunden ruhen.

Für das Beenden des Speerwahrsagens hat man den Ausdruck *šdien* (*šdiendōñ*) *džuoladzia*, d. h. der Speer ist fertig. Für das Aufhören beim

Schamanen sagt man *sgurdien dōnladzia*, d. h. der Schamane ist fertig. Die eigentliche Bedeutung von *džuo-* und *dōn-* ist mir nie klar geworden.

¹⁰ Außer dem Geisterspeer haben die Tujen noch andere Orakel, die in gleicher Weise angewandt werden, nämlich den Geistertisch, *sirie purġan*, und die Geistersänfte, chinesisch *chiao-chiao-tzu* genannt. Auch sie sind mit Schellen, bunten Tuchbändern und Metallspiegeln versehen und vom Lama oder von Schamanen geweiht. Als Geistertisch-Gott kommt meist der „schwarze Tiger“ in Betracht und als Geist der Sänfte die Muttergöttin, chinesisch *niang-niang*. Sowohl der Tisch als auch die Figur der Göttin

Fig. 2



a : Geistertisch ohne Bänder (*sirie purġan*) ; b : Geistertisch mit Bändern (*sirie purġan*).

tragen Eingeweide samt den Genitalien. — Der Tisch ist nicht als Tisch aufzufassen, sondern als bildliche Nachahmung der Tierfigur mit vier Beinen und Rumpf, was durch die angebrachten Eingeweide noch bestärkt wird. Wenn beim Geisterspeer nur eine Person auf den Geist anspricht, so sind es bei der Sänfte und dem Tisch mehrere Männer. Den Tisch halten zwei Männer zwischen sich, wobei einer die Vorder- und einer die Hinterbeine packt. Beim Befragen stellt sich ein Mann vor sie hin und je nach der Antwort fängt der Tisch an sich zu schütteln, zu springen, sich aufzubäumen, zurückzuweichen usw., ohne daß die beiden Männer etwas dagegen tun könnten. Ähnlich ist es bei der Sänfte, die von vier Männern auf den Schultern getragen wird. Hier steht ebenfalls ein Mann vor der Göttin und fragt sie ; und je nach der Antwort schüttelt sich die Sänfte auf den Schultern der Träger, treibt diese vorwärts, rückwärts, im Kreise usw. Die Männer behaupten, sie seien nicht Herr über ihre Bewegungen, so stark sei der Antrieb.

Bei all diesen Medien ist nicht das Wahrsagen die Hauptsache, sondern das zeitweilige Wirken des innewohnenden Geistes. Darum wird der Geist immer zitiert, wenn man eine religiöse Handlung vornimmt, bei der man seine Gegenwart wünscht, z. B. Opfer, Hausbau, Friedhofanlage usw. Er leitet alles, sieht alles, überwacht alles. Allerdings sind dazu immer Leute erforderlich, die auf die Bewegungen des Geistes reagieren können ; denn es eignen sich nicht alle dazu.

¹¹ *xōngguor* : mongolisch *xongxo*, mandschurisch *honggon*, stammt wohl aus dem Chinesischen, *chung* = Glocke. — *dzändän* : geht auf das Sanskrit zurück und bedeutet Sandelbaum (UNKRIG).

2. Der Gurtum (Schwertschamane) *

Bericht

Der Schwertschamane hat als wichtigste Waffe das Schwert, womit er gegen die Dämonen kämpft. Er vollzieht seine Zeremonien immer im Trancezustand. Dann steigt sein Schutzgott auf ihn hernieder und verleiht ihm große Kräfte.

Ob einer Schamane wird, hängt von seiner Fähigkeit ab, in Trance zu kommen. Manche erben es in der Familie. Viele probieren an einem einsamen Ort. Sobald einer es gelernt hat, begibt er sich in ein Lamakloster. Dort wird ausprobiert, ob er echt ist. Wenn er echt ist, erhält er Belehrungen und ein Amulett. Er muß aber jedes Jahr einmal zu seinem Lehrmeister zurückkommen, um sich weiter auszubilden.

Die Schwertschamanen heilen Kranke, vertreiben Dämonen und wahr-sagen. Dabei verwunden sie sich und die Kranken mit dem Schwert, brennen sich mit Feuer ; aber wenn sie echte Schamanen sind, schadet es ihnen nicht.

Einzelheiten

Kleidung : Die Schamanen tragen ein gewöhnliches langes Kleid. Manchmal ziehen sie auch einen Rock an, ähnlich dem der chinesischen Bonzen, nur ist er rot. Sie gürteten sich mit einem roten Gürtel. Auf der Brust tragen sie ein Amulett mit einer Götterfigur oder ein Beutelchen mit dem Hada, welches ihnen der Lama bei der Weihe gegeben hat. Es ist ihr Schutzgeist. Darüber werfen sie den breiten Schulterkragen. Dieser fällt mit den Zipfeln über Brust, Rücken und Schultern. Er ist von verschiedener Farbe und oft schön ausgeschnitten. Über den Schulterkragen hängen sie an einer roten Schnur den Brustspiegel. Dieser war früher aus Gold ; jetzt ist er aus Kupfer. Der Schamane reibt ihn mit Weihrauchasche blank. Der Spiegel ist rund und hat einen Durchmesser von 15 bis 20 *cm*. In der Mitte hat er eine runde Erhöhung, worauf manchmal in tibetischen Zeichen der Name des Schutzgottes steht. An den beiden Ösen des Spiegels hängen mehrere bunte Hadatücher. — Auf dem Kopfe tragen die Schamanen ein rotes Kopftuch. Es ist etwa 50 bis 80 *cm* im Geviert. Ein Zipfel ist ungefähr in einer Breite von 20 *cm* abgeschnitten ; an diesen Schnittenden befinden sich zwei rote Bänder ; das Tuch sieht aus wie ein unregelmäßiges Fünfeck. Auf den Schnitttrand nähen sie fünf kleine kupferne Pferdeasseln. Das Tuch wird so über den Kopf geworfen, daß der Rand mit den Glöckchen über die Stirne läuft und die anderen Zipfel über Ohren und Schultern herunterfallen. Mit den Bändern binden sie das Tuch auf dem Hinterhaupt fest. — Über dieses Kopftuch binden sie dann eine fünfteilige Krone, ähnlich wie die der Lamas ⁴. Die Krone trägt fünf Buddhabilder oder fünf Totenköpfe oder sonstige Zeichen. — Die Kleidungsstücke besorgt sich der Schamane selbst. Es gibt auch bestimmte Vorschriften, wie sie zu behandeln sind.

* Anmerkungen siehe pp. 31-33.

Die Ausrüstung: Der Schamane muß immer ein Schwert haben. Es ist Sitz seines Schutzgeistes. Das Schwert ist meistens zweischneidig. Es hat keine bunten Bänder. Der Griff ist aus Holz. Für die Anfertigung des Schwertes gelten dieselben Regeln wie beim Geisterspeer. Das Schwert wickelt er zusammen mit seiner Krone in das rote Kopftuch und stellt es zu Hause aufrecht auf seinen Hausaltar. Davor verbrennt er Weihrauch und macht Kotou¹.

Außer dem Schwerte, das er immer benutzen muß, hat der Schamane noch andere Gegenstände, die er je nach Art der Dämonen oder Zeremonien gebrauchen kann. So die Hanfpeitsche, welche meist einen geschnitzten Griff mit einem Schlangen- oder Totenkopf hat; die Dämonenfessel, ebenfalls aus Hanf mit Eisenringen am Ende; den Geisterspeer; die Worfelwanne und das Sieb². — Diese Ausrüstung muß er sich selber unter bestimmten Regeln herstellen. Er bewahrt sie zu Hause auf dem Altare seines Schutzgottes mit dem Schwerte und dem Götterbild auf.

Die Trance: Die Trance findet meistens im Hause vor dem Altar statt. Der Schamane spült sich den Mund, wäscht sich Hände und Gesicht, bringt im Hofe oder vor dem Altar das Weihrauchopfer dar, macht vor dem Schwerte Kotou und zieht die Kleider an³. Im Hofe wird das Weihrauchfeuer von anderen Männern weiter unterhalten, welche auch die Muschel blasen⁵.

Nun stellt man vor den Altar einen länglichen, niedrigen Tisch, und der Schamane setzt sich mit unterschlagenen Beinen im Buddhasitz darauf, das Gesicht zur Türe und den Rücken zum Altar gewandt. Sein Schwert hat er über seine Knie gelegt. In den Händen hält er einen brennenden Weihrauchstengel aufrecht vor die Brust, so daß der Rauch ihm ins Gesicht steigt. Dann betet er das Einladungsgebet an seinen Schutzgeist. Währenddessen räuchern ihn Männer mit Weihrauch ringsum ab. Allmählich fangen die Hände an zu beben; die Bewegung greift auf Arme, Brust und Kopf über. Schließlich zittert und schüttelt sich der ganze Körper, besonders heftig aber der Kopf, daß die Schellen rasseln. Jetzt nimmt man ihm den Weihrauchstengel aus der Hand und reicht ihm sein Schwert⁶. Der Geist ist jetzt auf ihn herabgekommen. Er beginnt wahrzusagen und die Dämonen zu bannen.

Der Schamane kann sich auch für die Trance einen anderen Ort wählen, z. B. den Tempel, die Hauskapelle, einen Berggipfel, ein Obo, den Hof. Niemals nimmt er die Trance auf dem Kang in einem Nebenraum vor. Ist auf dem Hausaltar ein beseeltes Götterbild, dann setzt er sich stets mit dem Gesicht zu diesem Bild gewandt; beim Obo muß er sich zum Obo wenden. — Vor dem Obo oder auf dem Bergesgipfel braucht er sich nicht auf einen Tisch zu setzen, sondern kann auch auf dem blanken Boden knien. Nimmt er die Trance im Hofe eines Gehöftes vor, dann geht er auf die entgegengesetzte Seite des Haupthauses, so daß er die Rundkrippe mit dem Manibaum vor sich hat und mit dem Gesicht dem Haupthaus zugewandt ist. Dort kniet er sich aufrecht auf eine weiße Filzmatte. Die übrigen Zeremonien sind gleich.

Das Gehöft, in welchem er die Trance vornimmt, muß vorher sauber gefegt werden; alle Räume räuchert man mit Weihrauch aus. Auch der

Tisch oder die Matte, worauf er kniet, müssen abgeräuchert werden. — Es herrscht aber für Fremde kein Tabu, alle können der Zeremonie zuschauen. Frauen dürfen aber den Raum, worin die Trance stattfindet, nicht betreten.

Wahrsagung: Bei gewöhnlicher Art der Wahrsagung gibt der Bittsteller dem Schamanen in der Trance Kotou und bringt sein Anliegen vor. Er kann auch einen erfahrenen Mann fragen lassen. Der Wahrsager hält dann seinen Brustschild flach auf der linken Hand, er nimmt mit der Schwertspitze von einem Tellerchen Gerstenkörner und streut sie auf den Schild. Aus der Lage der Körner gibt er nun seine Antwort. Oft bewegt er sich auch in heftiger Trance und murmelt allerlei abgerissene Worte, die ein geübter Mann schnell auf ein Papier schreibt, und welche nachher gedeutet werden. In der Trance kann der Wahrsager alle Sprachen reden, Tibetisch, Chinesisch, Tujen, Mongolisch, auch wenn er sie nicht gelernt hat.

Diese Wahrsagung geht auch allen andern Zeremonien voraus, welche er in der Trance vornimmt, wie Dämonenbann, Krankenheilung etc.

Berufung: Die Schamanen sind immer Männer. Wenn jemand meint, er habe die Fähigkeit, sich in Trance zu versetzen, so geht er an einen stillen, abgelegenen Ort und probiert mit einem Stab, einem Schwert usw. Mit der Zeit bekommt er Übung. Auch wird ihm bewußt, welcher Geist von ihm Besitz nimmt. Oft machen auch die Leute im Dorfe einem jungen Manne den Antrag, er solle es einmal versuchen. Wenn es dann gelingt, sind sie dafür, daß er sich im Lamakloster weihen lasse. — Die meisten Schamanen ergreifen diesen Beruf aus eigenem Antrieb. Solche, die die Kunst von ihren Vätern übertragen bekommen, sind nicht häufig. Die Schamanen sind durchweg gesunde, normale Männer; nur sind sie leichter erregbar⁷.

Weihe: Hat der junge Mann sich selber erprobt und fühlt er sich sicher, dann nimmt er zwölf Dampfbrote, drei gebackene Brote, Geld und ein Hada und begibt sich zum Kloster. Dort übergibt er einem geschulten Lama von besonderer Gebetskraft die Geschenke und bittet um die Weihe.

Zunächst findet eine Probe statt. Der Schamane muß sich unter den üblichen Zeremonien in Trance versetzen. Man läßt ihn versteckte Gegenstände angeben, auf den Boden streut man Dornen und fordert ihn auf, sich darauf zu setzen, man schlägt mit Peitschen nach ihm und sucht ihn auf alle mögliche Weise einzuschüchtern. Ist er ein echter Schamane mit echter Trance, so fürchtet er sich nicht und verwundet sich auch nicht. Ist seine Sache unecht, dann gerät er in Angst, weicht aus oder kommt aus der Trance.

Nun nimmt der vorsitzende Lama ein Hada¹³ und schlingt es dem Schamanen um den Hals und fragt, welcher Schutzgeist sich ihm offenbart habe. Der Schamane nennt dann den Namen, kniet sich hin und erhält vom Lama die Belehrung über seine Pflichten als Schamane. Darunter sind die Tabu- und Reinigungsvorschriften enthalten; z. B. darf er nicht amten, wenn er in Trauer ist, wenn seine Frau in Wochen liegt, er darf in dieser Zeit auch seinen Schutzgeist nicht verehren; nach ehelichem Verkehr, nach Genuß von Tabak und reichlichem Alkohol ist er unrein¹¹, und er muß sich vor den

einzelnen Handlungen durch Verwundungen mit dem Schwert, Durchbohren der Brust, Ablecken von glühendem Eisen usw. reinigen. Anschließend an diese Belehrung, die in bestimmten tibetischen Büchern enthalten ist, betet der Lama über ihn das Weihegebet.

Dann erhebt sich der Schamane und wäscht sich mit dem Wasser aus der Weihekanne des Lama Hände, Gesicht und Kopf; ebenso muß er vorher seinen Mund spülen. Hierauf wird er mit Gerste beworfen und mit Weihrauch abgeräuchert. Der Lama nimmt das Hada, welches er ihm um den Hals geschlungen hatte, ab, macht einen Knoten hinein, faltet es zusammen, steckt es in einen kleinen, viereckigen, roten oder gelben Beutel und hängt diesen dem Schamanen um; es ist das Amulett seines Schutzgeistes und heißt „Schutzbürg“⁸. Statt dieses Hada, oder zusammen mit diesem Hada kann der Schamane auch eine große Kapsel auf der Brust tragen mit der Figur seines Schutzgeistes⁹.

Die Schamanenkleidung legt der Lama dem Schützling nicht an. Meist kommt er ohne alle Kleidung ins Kloster und besorgt sie sich erst später. Oft ist ihm das eigene Dorf bei der Anschaffung behilflich. Das zweischneidige Schwert macht er sich selber, oder läßt es vom Schmiede anfertigen.

Der Schutzgeist: Der Schutzgeist offenbart sich immer selbst dem Schamanen; ein Lama kann keinem einen Schutzgeist bestimmen. Der Schamane nennt sich oft „Geist-Jünger“ oder „Geist-Schützling“. Der Geist hat seinen Sitz im Schwert. Oft hängt der Schamane ein Bild seines Schutzgeistes über den Hausaltar. Er muß davor jeden Tag Weihrauch verbrennen, genau so wie vor seinem Schwert; zu bestimmten Zeiten opfert er ihm Ziegen, Schafe oder Schweine.

Die Amulett-Häuschen mit dem Bilde des Schutzgeistes kaufen die Schamanen in Klöstern oder auf Klostermärkten. Sie sind ziemlich teuer, da sie meistens aus Peking, Shanghai oder Tibet stammen.

Alles, was der Schamane tut, tut er kraft seines Schutzgeistes. Als solche kommen in Betracht: die Drachengötter, der Tiger-Gott, die große Mutter, überhaupt die vielen niederen Geister der gelben Religion, welche Besitz von einem Menschen ergreifen können. Der Himmel jedoch kann nie Schutzgeist des Schamanen werden.

Aufgabe des Schamanen: Der Schwertschamane soll wahr sagen, Kranke heilen, Wetter bannen, Dämonen vertreiben. In die Tätigkeit der Lamas, Bonpriester oder Trommelschamanen darf er sich nicht einmischen. So ist ihm z. B. nicht gestattet, einen Manibaum zu errichten; wohl aber kann er eine gewöhnliche Manifahne auf dem Hoftor aufstellen. Er darf auch nicht die Zeremonie der Pfahlziege vornehmen, keine Saat- und Erntefeiern abhalten; bei Leichenfeiern und Hochzeiten hat er nicht aufzutreten.

Die Zeremonien der Krankenheilung sind ziemlich vielfältig. Die folgende ist die häufigste. Zunächst versetzt sich der Schamane in Trance. Dann bringt ihm ein Mann einen großen Eisenlöffel mit Wasser. Der Schamane reißt von seinem Schutzspiegel ein Stück Tuch ab, wirft es in das Wasser, streut noch einige Gerstenkörner darüber und hält den Löffel über das offene

Feuer bis das Wasser siedet und das Tuch ganz ausgelaugt ist. Dann nimmt er das Tuch heraus und gibt die Brühe dem Kranken zu trinken.

Um sich zu reinigen oder sich selber zu strafen oder um ihre Echtheit zu beweisen, schlucken sie Feuer, halten sie die Hand in die Flammen, durchbohren sich mit dem Schwert, schlitzten sich den Leib auf, lecken glühendes Eisen ab usw.

Wörterliste

- Der Schwertschamane : *sgurdien* ; *gurdien* (tib. Tujen) ¹⁰ ; *ku-wai-tien* (chin.) ; *fa-la-tzu* (chin.) ; *fa-shen-tzu-ti* (chin.) . *nānsuo* (tib.) ; *Yao-shen-tzu-ti* (chin.) ; *shen-ti-tzu* (chin.) = Geist-Jünger.
- in Trance kommen : *sgurdien bōdzia* = der Schamane ist herabgekommen (d. h. er hat angefangen sich zu schütteln) ;
fa-shen-tzu (chin.) = den Körper in Erregung bringen ;
yao-shen-tzu (chin.) = den Leib schütteln.
- das Einladungsgebet (vor der Trance) : *ḡsolkā* (tib. Lehnw.) ;
ch'ing-tsan (chin.) = Lobpreis.
- Weihegebet des Lama über den Schamanen : *guo ṣguē* (tib. u. Tuj.).
- großer Lama : *ching-fa ta-ti lama* (chin.) = Lama von großer Gebets- und Zauberkraft.
- der Tisch, auf dem der Schamane in Trance kommt : *t'iao-chuo-tzu* (chin.) = länglicher Tisch.
- das Schamanenschwert : *aradzi* = zweischneidiges Schwert ;
wadām (tib.) ¹² ; *chien* (chin.).
- das Schutzgeist-Hada : *ṣdien* = das Geweihte, so genannt, bevor es im Beutel steckt ;
sōnkuor (tib. Lehnw.) ¹² = Schutzburg, so genannt, wenn es im Beutel steckt ; auch das Amulett heißt so.
- Brustspiegel : *mālōn* (tib. Lehnw.) ; *hu-hsin ching* (chin.) = das Herz schützender Spiegel.
- Kopftuch : *tolḡue bānladzin* = den Kopf Einhüllendes.
pao-chin = Pack-Tuch (chin.).
- Rasseln : *xōnguor* ; *ling-ērḡ* (chin.).
- Pflugschar : *timur ndziesē* ; *t'ieh -hua* (chin.).
- Dornen : *huang-ts'ē* (chin.).
- Teufel bannen : *ilie sdzira* ; *pudaḡ sdzira* = Schmutz bannen.
- Lohn für den Schamanen : *hsiang-ch'ien* = Weihrauchgeld.

Anmerkungen

¹ Das Schwert scheint bei dieser Art des Schamanismus wesentlich zu sein.

In welcher Weise das Schwert Sitz des Schutzgeistes ist, war nicht herauszufinden. Es mag sein, daß es ständig Sitz des Geistes ist, vielleicht auch nur vorübergehend. Die Frage ist dieselbe wie beim Geisterspeer. Gegen einen ständigen Sitz spricht, daß daran die Bänder, der Spiegel und die Glocken oft fehlen. Andererseits findet man auch Schwerter, welche damit versehen sind. — Ich sah einmal in einem chinesischen Tempel das Schwert eines verstorbenen Schamanen, das man dort für den Nachfolger aufbewahrte. Es war zweischneidig und trug auf der einen Seite das Bärengestirn eingraviert ; auf der andern Seite stand der Name ... *niang-niang*, d. h. ... Mutter. Der Name jener Göttin ist mir entfallen.

Die Schwerter, die der Schamane gebraucht, sind aber nicht immer zweischneidig. Der Gewährsmann behauptet das zwar für die Schamanen der Tujen; er bemerkte dazu, die Tujen hätten früher keine zweischneidigen Schwerter gehabt, ausgenommen ihre Schamanen. Ich sah aber bei den gleichen chinesischen Schamanen auch einschneidige Schwerter, welche man *ma-tao*, d. h. Pferde-Schwerter nennt; sie sind leicht geschwungen und wurden früher von Reitern gebraucht.

Auch auf Reisen behandelt der Schamane sein Schwert mit Sorgfalt und Ehrfurcht. Er wickelt es in das rote Kopftuch ein und trägt es aufrecht im Arm vor der Brust, fast wie man ein kleines Kind trägt. Steigt er in einer Herberge ab, so stellt er es an einen sauberen Platz und verehrt es zuerst. Nachts legt er es unter seine Nackenrolle. Ich konnte das verschiedentlich unterwegs beobachten.

² Bei einem andern Tempelschamanen sah ich noch Pfeil und Bogen als Ausrüstung. Überhaupt trägt der Schamane alle üblichen Waffen. — Die Geisterschlinge ist aus Hanf gedreht, mit rotem Tuch umwickelt, und etwa 1 m lang. Die Eisenringe daran haben eine symbolische Bedeutung, die ich vergessen habe. Die Chinesen nennen die Schlinge, so weit ich mich entsinne, *k'un-hsien-sheng*, d. h. Geister fesselnder Strick. In der beigegeführten Aufnahme hält der Schamane die Schlinge mit dem Ring im linken Daumen.

³ Die Kleidung legt er immer unter Gebet an.

⁴ Das Kopftuch ist nicht immer in dieser Art. Es gibt auch Tücher, die größer sind und die keine Schellen tragen. In diesem Fall binden die Schamanen ein eigenes Stirnband mit den Glöckchen um. — Die Krone ist nicht immer notwendig. Welche Bilder sich auf den fünf Zacken befinden, soll sich nach dem Schutzgeist richten. Ich habe auch Kronen gesehen, die keine Bilder trugen, sondern nur tibetische Zeichen.

⁵ Manche behaupten, der Schamane müsse sich vor der Trance noch einmal waschen.

⁶ Das Stäbchen wird ins Weihrauchbecken gesteckt.

⁷ Eine eigene Organisation bilden sie nicht. Wohl hat man mir verschiedentlich erzählt, daß im sechsten Monat am ersten (?) oder 15. Tag die Schamanen des Hsi-ch'uan in einem Dorfe nahe bei Tuopa (westl. von Hei-tsuei-p'u) zusammenkommen und einen Tag lang eine Art Wett-Trance veranstalten. Diese Sitte soll aber erst neu sein.

⁸ Es ist unklar, ob dieses Hada Sitz des Schutzgeistes ist. Jedenfalls ist es als ein Schutzamulett aufzufassen.

⁹ Die Weihezeremonie könnte glauben machen, als ob der Schamane erst durch sie zu seinem Amte befähigt würde. Sie hat mit dem Schamanisieren an sich nichts zu tun. Es ist nur eine amtliche Bestätigung der Fähigkeiten, und auch das Volk wünscht sie. Es gibt aber auch Schamanen, die sich nicht im Kloster haben weihen lassen, besonders unter der chinesischen Mischbevölkerung.

Die Weihe scheint den Schamanen in den Stand der Laienmönche aufzunehmen; denn auch unter den Mönchen gibt es solche, die als Schamanen fungieren und bestimmte Vorschriften haben. So ist auf dem Wege von Hei-tsuei-tzu nach Shang-wu-chwang ein Dorf mit einer kleinen Lamaserie,

wo die Schamanen von Kumbum herkommen, welche besonders an Neujahr auftreten. Wie mir ein Missionar erzählt, hielt dort im Dorfe in jüngster Zeit ein junger Mann fast täglich Übungen mit Trance am Flußufer ab, Schwertfechten, Pfeilschießen usw.

Jedenfalls legen alle Lamaserien Gewicht darauf, einen Schamanen zu haben, der vom Schutzgeist *dPekar* besessen, an Neujahr weissagt. So beobachtete ich diese Schamanen in Kuo-mang-szu und Kumbum. In der Tujenlamaserie, wo ein lebender Schamanenmönch nicht zu finden war, sah ich auf Neujahr eine lebensgroße Figur in voller Schamanenrüstung aufgestellt. Bei der Wahrsagung am 15. Tage jedoch fungierte an seiner Stelle der Speerwahrsager im Tempelhof, wo die Tänze stattfinden, vor den Hutuktus, den versammelten Mönchen und dem ganzen Volke. In Kuo-mang-szu sah ich im Tempel sogar eine Frau als Schamane auftreten. Sie stellte aber die übliche Art der *sgurdien* nicht dar.

¹⁰ Die Tujen unterscheiden den *sgurdien* streng vom *bō*, dem chinesischen *ja-shih*, Trommelschamanen. Auch die Chinesen machen diesen Unterschied. Den Gurtum nennen sie *ku-êrh-tien* oder *ku-wai-tien*, was weiter nichts ist als eine Lautnachahmung des Wortes *sgurdien*, welches hinwieder vom tibetischen *sku-rten*, „Leib-Behälter“, kommt. Der Gurtum wird als Behälter, Träger seines Schutzgottes aufgefaßt. Die genaue Erklärung des Namens siehe im zweiten Teil: Der Schamanencharakter des Gurtum.

¹¹ Eigentlich ist Schnaps für die Schamanen nicht verboten. Hier scheint eine buddhistische Vorschrift mitzuwirken, aber in abgeschwächter Form; denn durch mäßigen Genuß verunreinigt sich der Schamane nicht, nur durch Trunkenheit, obwohl diese in den Augen der Tujen durchaus nichts moralisch Verwerfliches bedeutet.

¹² *wadam*: tibetisch *dpa-gdam* = Schwert. — *sōñkuor*: tibetisch *skyon* = Schutz, *'k'or* = Scheibchen (UNKRIG).

¹³ Hada, tib. *k'a btags*, ist ein schärpenähnliches Zeremonientuch.

3. Der Bonpriester *

Bericht

Es gibt zwei Arten Bonpriester: die einen sind Nomaden, die andern Ackerbauer ¹. Die Bonpriester der Nomaden finden sich jetzt nur noch unter den Fandse, früher gab es auch Tujen. Sie haben einen sehr langen dicken Zopf, den sie um den Kopf gewunden tragen, und ein langes rotes Gewand mit rotem oder gelbem Gürtel. — Die jetzigen Bonpriester der Tujen sind fast ausgestorben; es sind gewöhnliche Bauern und unterscheiden sich von den andern Schamanen oder Wahrsagern wie folgt:

Einzelheiten

Kleidung: Sie tragen gewöhnliche Kleider, im Winter einen Pelz und im Sommer den langen Rock. Hosen tragen sie nicht ². Beim Gebet auf dem Kang ziehen sie die Schuhe aus. Eine besondere Amtstracht haben sie nicht.

* Anmerkungen siehe pp. 34-35.

Nur legen sie einen Kranz von Wildschweinborsten um den Kopf³, welche die langen Haare darstellen sollen.

Ausrüstung: Ähnlich wie die Lamas haben sie eine Schelle, eine große zweiseitige Trommel, eine kleine Doppeltrommel (Sanduhrtrommel); zum Dämonenbannen gebrauchen sie eine Peitsche aus Menschenhaut und eine Knochenflöte. Ferner haben sie auch tibetische Bücher, Klangteller, Donnerkeil.

Die Trommel wurde früher aus Menschenschädeln gemacht; darüber spannte man Menschenhaut als Trommelfell. Die Peitsche hatte einen Griff aus Menschenknochen. Die Flöte ist aus dem Schienbein eines erwachsenen Mädchens gemacht, das noch nicht verheiratet war und durch Selbstmord oder einen Unglücksfall ums Leben gekommen ist. Sie ist an einem Ende offen und glatt abgeschnitten. Dieses Ende dient als Mundstück und wird mit Metall eingefaßt. Das andere Ende hat auf den zwei Gelenkköpfen je ein kleines Loch. Die Flöte wird mit der Haut des Mädchens umwickelt; man näht sie fest⁵. Die gleiche Haut gebraucht man auch, um die Peitsche zu flechten und die Trommel zu bespannen. Es gibt für die Herstellung dieser Gegenstände bestimmte Regeln. Der Bonpriester fertigt die Geräte selber an⁴.

Tätigkeit: Eine besondere Tätigkeit der Bonpriester ist das Errichten der Pfahlziege und der Wetterbann, ferner Herstellung und Bann der Figurensänfte. Sonst haben sie fast die gleiche Tätigkeit wie die andern Wahrsager, sie bestimmen Glückstage für Hausbau, Reisen usw.; sie befragen das Los über Krankheit und Medizin. Zum Wahrsagen gebrauchen sie jedoch keine besondern Instrumente, sondern sie haben Bücher, aus denen sie alles entnehmen. Es gibt auch Bonpriester, welche das Pulsfühlen und Medizinverschreiben gelernt haben und ohne Zauberei heilen können. — Die Bonpriester kommen nicht in Trance, sondern beten nur⁶.

Wörterliste

- Hirten-Bon: *sənoḡsa* (*snag̊sa*)⁷; *ch'an-t'ou peng-po* (chin.) = Bon mit aufgewundenem Zopf.
 Bauern-Bon: *xuändie*; *su-jen peng-po* (chin.) = Laien-Bon.
 Bonpriester (allgemein): *peng-po-tzu* (chin.).
 Haarkranz der Bauern-Bon: (*n*)*duombōra* (tib. u. Tujen)⁷.
 Knochenflöte: *ṣgān-dōn* (tib. u. Tujen); *chiūo-pa* (chin.) = Schienbein⁷.
 Sanduhrtrommel: *ndarē* (tib. Lehnw.)⁷; *pa-lang-ku* (chin.).
 Glocke: *dziliu*⁷; *ling-tang* (chin.).
 Peitsche: *p'i-pien-tzu* (chin.) = Haut-Peitsche.
 große Trommel: *ta-ku* (chin.); *kāngārgē*.

Anmerkungen

¹ Es gibt auch Bonpriester, die in Klöstern leben. Ein solches Kloster befindet sich nahe bei dem Tujen-Kloster Rgulōn. Die Insassen jenes Klosters tragen aber keine besondere Tracht, sondern sind gekleidet wie Laien. Sie werden mit Vorliebe zu bestimmten Zeremonien des Dämonenbannes von den Lamas eingeladen. — Die andern Bauern-Bon trifft man nur noch sehr selten an. Sie leben wie jedermann, heiraten und ackern.

² Daß sie keine Hosen tragen, dürfte auf eine Herkunft von den Fandse hinweisen, die früher ja auch keine Hosen trugen, so wie es bei ihren Frauen und Lamas heute noch Sitte ist.

³ Warum es gerade Schweineborsten sein müssen, wußte der Gewährsmann nicht.

⁴ Was hier über die Herstellung von Flöte, Trommel und Peitsche gesagt wird, bestätigen auch andere Leute. Aber keiner hat gesehen, wie die Herstellung im einzelnen geschieht. Manche sagen, es müsse ein Mädchen sein, das noch nicht menstruiert habe, andere behaupten das Gegenteil. Jedenfalls handelt es sich um eine noch nicht verheiratete Person. Vgl. dazu, was im Abschnitt über Totenbräuche und Leichenverbrennung gesagt ist : daß sie Dämonen sind und von Dämonen besonders gefürchtet werden.

⁵ Über den Knochen, aus welchem die Flöte gemacht wird, sind die Berichte verschieden. Die meisten sagen, es sei der Schienbeinknochen ; andere behaupten, es sei der Oberschenkelknochen. Daß die Knochenhaut gegessen werden müßte, erfuhr ich nirgends. — Die Flöte hat einen unheimlich klagenden Ton ; besonders eindringlich wirkt er des nachts, wie man es in Lamaserien öfters hören kann. — Auch unangenehme Ereignisse suchen die Bon mit dem Flötenton zu vertreiben, z. B. Strafexpedition, Steuereintreiber, Soldaten usw., wie es z. B. in Kueiteh geschah.

⁶ Die Bon werden von den Tujen mit einer Art heimlicher Scheu betrachtet. Sie haben auch etwas mit Quellen und Bergen zu tun. Oft sollen sie einsam den ganzen Sommer hindurch in entlegenen Schluchten und an Quellen in Zelten hausen. Dort beten sie und bannen Gewitter usw. Vielleicht trägt diese Zurückgezogenheit dazu bei, ihnen allerlei unheimliche Machenschaften nachzusagen.

⁷ *dziliu* : tibetisch *dril bu* = Schelle. — *kāngergē* : mongolisch *k'enggerge* = Trommel. — *sěnoḡsa* (*snaḡsa*) : tibetisch *snaḡs pa* = Zauberer ; *snaḡs bon* = Bonpriester. — (*n*)*duombora* : tibetisch *sdom* = binden, *spu* = Haar, *ra* = Kranz. — *šgāndōn* : tibetisch *rkañ* = Schienbein, *duñ* = Trompete, Schnecke. — *ndarē* : wahrscheinlich eine Verballhornung des sanskritischen *damaru* (UNKRIG).

4. Der Lama (Lama-Empfang) *

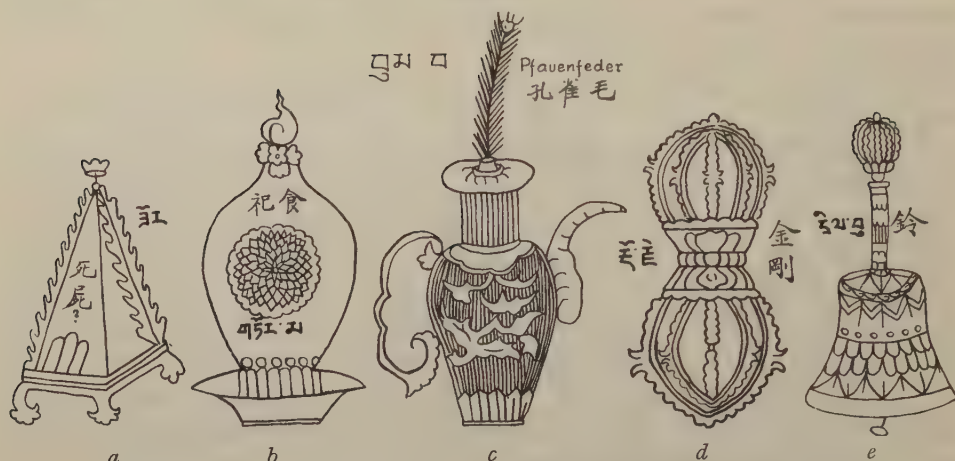
Bericht

Bei vielen Zeremonien wird ein Lama eingeladen. Man unterscheidet große und kleine Lamas. Die großen sind gewöhnlich lebende Buddhas (Hutuktu) ¹.

Bevor man einen Lama einlädt, muß das Haus gereinigt werden. Ein eigenes Zimmer wird eingerichtet, worin der Lama betet und schläft. Dann holen ihn die Leute mit Pferden ab. Bei einem großen Lama steht das ganze Dorf zum Empfang bereit. Sobald er ins Gehöft einzieht, wird Weihrauch geopfert und die Muschel geblasen. Er wird ins Haus geleitet und bewirtet. Danach gibt er im Hofe den Buch-Segen und beginnt seine Zeremonien.

* Anmerkungen siehe pp. 41-43.

Fig. 3



a : Torma ; b : Torma ; c : Wumba-Kanne des Lama ;
d : Donnerkeil (*dordzi*) ; e : Schelle. (Zeichnung eines Tujen.)

Der Lama macht immer einige Tormas, vor denen Wasserschälchen geopfert werden. Er hat auch die gleichen Gegenstände bei sich wie im Kloster. — Ist er mit den Zeremonien fertig, so wird er entlohnt. Meistens speist man dann auch die Mönche des Klosters.

Einzelheiten

Vorbereitungen : Bevor jemand einen Lama einlädt, erkundigt er sich bei ihm nach der Zeit. Dementsprechend setzt der Wahrsager den Tag für die Zeremonien fest. Soll z. B. der Wahrsagung zufolge am 15. Tag eines Monates die Errichtung eines Manibaumes stattfinden, dann muß der Lama schon eine Woche vorher kommen, weil immer ein mehrtägiger Gebetsdienst vorausgeht. Einzig die höheren Lamas bleiben nur einen Tag da. Die Vorbereitungen trifft immer der Hausherr unter Hinzuziehung des Mutterbruders.

Am Tage vorher werden der Hof und sämtliche Räume des Hauses sauber gefegt. Alle Zimmer räuchern die Männer mit dem Glühstein und Weihrauchfeuer aus, damit keine Dämonen ihr Unwesen treiben. Dem Lama reserviert der Gastherr das vornehmste Zimmer im Haupthaus, das unmittelbar an die Kapelle oder den Hausaltar stößt. Auf den Kang breitet er eine oder zwei Lagen weiße oder rote Filzmatten und legt zwei schöne Sattelteppiche darüber, einen für den Lama und einen für seinen Assistenten. Die Stelle, worauf der Lama zu sitzen kommt, wird durch ein Hada bezeichnet. Dieses gilt als ein ehrenvolles Andenken und wird später am Hausaltare aufgehängt.

Zwischen die beiden Teppiche stellt man ein Feuerbecken mit einer großen Teekanne. Dahinter kommt ein Kangtisch mit dem Imbiß : eine runde Holzschale Tsamba, worauf mehrere Butterschnitten pyramidenartig zusammengestellt sind und mit einer roten Dattel gekrönt werden ; ein kleines Kästchen mit Tschürra (Trockenquark) zum Tsamba-Kneten ; einige kleine

Teller mit schwarzem und weißem Zucker, Kandiszucker, Korinthen, Datteln ; einige kleine Teller mit Zucker- und Öl-Gebäck. — Wenn der Lama später seine Zeremonien vornimmt, werden die Sachen abgeräumt, so daß ihm ein leerer Tisch zur Verfügung steht.

Hutuktus oder höhere Lamas schicken schon einige Tage vorher gewöhnliche, diensttuende Lamas zu den Leuten, damit sie das Zimmer und die für die Zeremonien notwendigen Sachen herrichten. Sie helfen auch in der Küche aus, weil sie am besten wissen, welche Speisen ihr Hutuktu am liebsten nimmt. Sie schauen auch, daß die Reittiere des Klosters gebührend untergebracht werden.

Das Abholen des Lama : Am festgesetzten Tage machen sich die jungen Männer und Jünglinge des Dorfes mit den schönsten und schnellsten Pferden zum Lamakloster auf. Ein Teil reitet durch bis zum Kloster selbst ; ein Teil wartet auf halbem Wege. Der Hutuktu reitet immer sein eigenes Tier ; es muß ein weißes Pferd sein. Die andern Lamas hingegen können alle möglichen Tiere gebrauchen.

Trifft der Lama auf halbem Wege mit dem Abholertrupp zusammen, dann tritt der älteste Mann hervor und überreicht dem Lama ein Hada. Dieser nimmt es entgegen und berührt dem Manne, der sich hinkniet, die Stirne. Dann schwingen sich die jüngsten mit den schnellsten Pferden in den Sattel und reiten in rasendem Galopp voraus, um im Dorfe die Nachricht von der Ankunft des Lama zu melden. Auch der Lama sucht jetzt in schneidigem Trab zu folgen. Nur die alten Lamas nehmen sich Zeit. Dieses Abholen nennt man einmaliges Abholen. Manchmal stuft sich das Abholen auch in zwei oder drei Etappen ; das nennt man zweimaliges oder dreimaliges Abholen. Jedesmal wiederholen sich die Zeremonien des Hadaüberreichens und des Segens. Beim dritten Trupp aber sind die Abholer zu Fuß ; denn sie gehen nur eben zum Dorf hinaus.

Empfang : Sobald die Meldereiter eintreffen, versammelt sich das ganze Dorf vor dem Hause, das den Lama geladen hat. Alle haben ihre besten Kleider an. Auf der Tenne tanzen die Frauen und Mädchen unermüdlich ihren Liederreigen, daß man es schon weithin hören kann ; der Lama soll sehen, wie froh sie ihn bewillkommen. Vor dem Dorfe sitzen alle vom Pferde ab ; nur der Lama reitet allein. Ein Mann führt sein Pferd am Zügel.

Sobald er vor das Hoftor kommt, stellt man auf die linke Seite des Pferdes einen Kangtisch und legt eine weiße Matte darüber. Die Männer helfen dem Lama aus dem Sattel, alle machen Kotou ; nur die Frauen tanzen ununterbrochen weiter. Der Lama steigt aus den Bügeln auf den bereitgestellten Tisch und schreitet dann dem Tore zu. Dort kniet der Hausherr. Über seine erhobenen Hände hat er ein Hada gelegt und hält damit dem Lama eine weiße Schale Milch mit einem Zypressenzweig entgegen. Dieser taucht den Zweig in die Milch, besprengt damit die Torpfosten und tritt ein. Im Hofe steigt das Weihrauchopfer auf ; man bläst mit allen Muschelhörnern, die man haben kann. Die Männer ziehen dem Lama mit bren-

nenden Weihrauchstäbchen voran und geleiten ihn in sein Zimmer. Dort setzt er sich auf den durch das Hada bezeichneten Platz. Das Hada wird jedoch weggenommen.

Der Segen : Zunächst ruht sich der Lama mit seinem Gefährten aus. Der Zeremonienmeister gießt ihm Tee ein und fordert ihn auf, sich zu stärken. Hierauf betet der Lama bestimmte Gebete. Unterdessen füllt sich der Hof mit Gästen.

Der Hausherr tritt nun in den Gastraum, überreicht dem Lama ein Hada, macht Kotou und bittet ihn, herauszukommen, um das Volk zu segnen. Der Lama gibt ihm einige kleine Geschenke, die er mitgebracht hat, mit einem Hada. Dann erhebt er sich und geht hinaus. Draußen steht ein Schemel mit einem Sitzkissen ; der Lama nimmt darauf Platz, den Rücken zum Haupthaus gewandt ; vor ihn breitet man eine weiße Filzmatte. Jetzt ziehen die Leute dem Range nach an ihm vorbei, zuerst die Männer, dann die Frauen. Jede Person verneigt sich tief vor ihm, während er mit seinem Gebetbuch jedem die Stirn oder den Scheitel berührt. Ihm zur Seite steht sein Assistent. Nach dieser Zeremonie zieht er sich wieder ins Haus zurück.

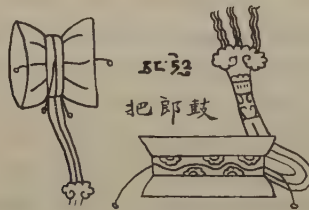


Fig. 4



Fig. 5

Fig. 4 : Zwei Sanduhrtrommeln. (Zeichnung eines Tujen.) Fig. 5 : Butterlampe.

Gebetsdienst : Nun beginnt er seinen Gebetsdienst. Vor jedem Gebetsdienst werden einige Tormas gemacht ; ist es ein großer Lama, so besorgen das seine Assistenten. Die Tormas sind verschieden und stellen Opfer an die Götter dar. Man läßt sie zum Teil auf dem Tisch stehen oder bringt sie auf den Hausaltar. Davor kommen eine Reihe Wasserschälchen, Getreideschälchen, Schnapsschälchen³, Butterlampen, die immer am Brennen gehalten werden. Später werden diese Tormas entweder fortgebracht oder auch in der Familie gegessen, manchmal auch den Tieren vorgeworfen².

Die Kultgeräte des Hutuktu sind dieselben wie er sie auch zu Hause im Kloster benutzt : nämlich die Weihwasserkanne mit der Pfauenfeder, die Sanduhrtrommel, der Donnerkeil und die Handglocke. Diese Dinge hat er immer auf dem Tisch griffbereit. In der Hand hält er stets seine Manischnur. Beim Beten sitzt er nicht seitlich, sondern hinter dem Tisch, das Gesicht der Türe zugewandt, auf dem Kang. Sein Gebetbuch legt er vor sich auf die Knie oder den Kangtisch. Manchmal nimmt er auch noch die Wasserweihe vor, während die andern die Tormas fertigmachen. Er läßt sich dazu in die

Weihekanne reines Quellwasser gießen ; einer der Assistenten wirft Weihegewürze hinein und stellt die Kanne auf ein Tellerchen mit Tibetgerste. Darüber betet der Lama dann das Weihegebet.

Gebetslohn : Der Lama wird während der Zeit seines Aufenthaltes sehr vornehm bewirtet. Der Hausherr, welcher auch „Gabenherr“ genannt wird, muß ihm selber auftragen. Seine Hauptmahlzeit hält der Lama aber nicht wie die andern Gäste, mittags, sondern erst am späten Nachmittag. Um ihn zu erfreuen, tanzen und singen Männer und Frauen im Hofe. Nur bei ganz großen Hutuktus tanzt man nicht.

Am letzten Tage, nach dem Morgenimbiß des Lama, während er auf dem Kang noch Tee trinkt, erscheint der Gabenherr mit den Zeremoniengehilfen und bedankt sich mit vielen Worten für den Besuch und das Gebet. Dann übergibt er ihm ein Tablett mit den Geschenken, über die ein Hada ausgebreitet ist, und der Gabenherr verkündet, was der Lama für seinen Dienst erhält. Dieses Hada über dem Tablett heißt „Reden-Hada“. Man stellt die Sachen vor den Lama auf den Tisch und macht dreimal Kotou. Auch die Assistenten erhalten entsprechende Gaben.

Der Lohn ist verschieden, je nach dem Reichtum des Gabenherrn, der Würde des Lama und der vollzogenen Zeremonien. Gewöhnlich sind es mehrere Kiepen Brot ⁵, einige Schafffleischstücke ⁴, Silbergeld und rotes Tuch. Reiche Leute schenken noch viel mehr, z. B. schöne Pferde, Schmuckgehänge, Tuch usw. Wenn es sich um große Anlässe handelt, wird sogar in der Zeit, in welcher der Lama beim Gabenherrn weilt, für das Kloster ein Gebetsdienst bestellt. Der Gabenherr beköstigt in diesen Tagen sämtliche Mönche mit Reis, Zucker, Butter und Tee. Auch Pilger, die während dieser Tage im Kloster weilen und für den Gabenherrn „Einkehr“ halten und beten, werden mitbeköstigt und erhalten noch Almosen für die Reise.

Die Gabenherrn stiften auch gewöhnlich, z. B. beim Beerdigen usw., für das ganze Kloster den Gebetstee, der während des Offiziums in der Gebetshalle getrunken wird. Oft stellen sie in dieser Zeit noch eine Menge Butterlampen im Tempel auf, oder sie spenden wenigstens die Butter für die Lampen.

Rückkehr : Nachdem der Lama seine Gaben empfangen hat, wird er feierlich das Hoftor hinausgeleitet. Man bringt wieder ein Weihrauchopfer dar. Aber sonst finden keine Zeremonien mehr statt. Das weiße Pferd wird herbeigeführt, ein Kangtisch mit einer Filzmatte zum Aufsteigen bereitgestellt, und der Lama wird in den Sattel gehoben. Dann begleiten ihn die Männer zum Dorfe hinaus. Einen eigentlichen Begleitzug mit Pferden, ähnlich wie beim Empfang, gibt es nicht. Der Lama reitet mit seinen Mönchen allein zurück. Nur die Geschenke werden ihm auf Tieren nachgebracht.

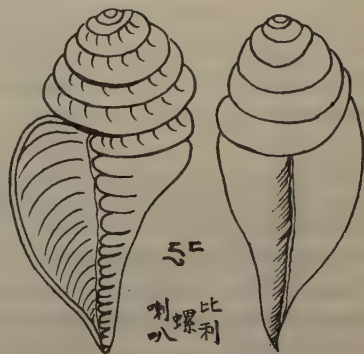


Fig. 6. Muscheln.
(Zeichnung eines Tujen.)

Die Hutuktus werden immer auf diese feierliche Art empfangen. Niedrigere Lamas, z. B. solche, die nur einmal zum Beten an einem Obo kommen, erhalten einen einfachen Empfang. Ähnlich verfährt man auch mit den Bonpriestern, Schamanen, Wahrsagern. Man holt sie nicht feierlich ab und gibt ihnen nur mäßigen Lohn.

Tabu des Gehöftes: Bei vielen Gebetszeremonien des Lama ist das Gehöft für Fremde unzugänglich. Das nennt man „die Tür verbieten“. Wer bei Beginn der Handlung nicht da ist, darf den Hof nicht mehr betreten. Leute, die aber von Anfang an im Hofe waren, dürfen auch später frei ein- und ausgehen⁷. Um den Hof als verboten (tabu) zu kennzeichnen, heftet der Hausherr einen Zypressen- oder Tannenzweig oder ein Sieb an das Hoftor⁸.

Das Tabu dauert immer mehrere Tage, drei, fünf, sieben; immer in ungerader Zahl, und immer solange, als der Lama im Hause weilt, und noch zwei Tage darüber hinaus. Ist z. B. der Lama nur einen Tag da, so dauert das Tabu drei Tage, ist er drei Tage da, so dauert es fünf Tage usw.; ist er aber sieben Tage im Hause, dann dauert das Tabu nach seinem Weggang noch eine ganze Woche⁹.

Wörterliste

Lama:	<i>lama</i> ; <i>ho-shang</i> (chin.).
Lama der gelben Sekte:	<i>gělönba</i> (tib.); <i>sira lama</i> .
Lama der roten Sekte:	<i>fulan lama</i> .
großer Lama:	<i>šge lama</i> ; <i>ching-fa ta-ti lama</i> (chin.).
kleiner Lama:	<i>mula lama</i> .
Hutuktu ⁶ :	<i>sān</i> ¹⁰ ; <i>šge sān</i> = großer H.; <i>mula sān</i> = kleiner H. <i>huo-fuo</i> (chin.) = lebender Buddha; <i>fo-yeh</i> = Buddha.
Lama-Empfang:	<i>lama ndziala</i> .
Lamasegen:	<i>ndziärgän</i> (tib.) = der Reihe nach.
einmaliges Abholen:	<i>ğdzō dānwu</i> (tib. Lehnw.) ¹⁰ .
zweites „	<i>ğdzō niwa</i> (tib. Lehnw.) ¹⁰ .
drittes „	<i>ğdzō ğdzämba</i> (tib. Lehnw.) ¹⁰ .
Tsambaschüssel mit Butterschnitten:	<i>simier</i> ¹⁰ .
Gebäcktellerchen:	<i>sētōg</i> .
Kandiszucker:	<i>ping-t'ang</i> (chin.).
Äpfel:	<i>hai-t'ang</i> (chin.).
Nüsse:	<i>ho-t'ao</i> (chin.).
Datteln:	<i>sa-tsao-érh</i> (chin.).
Trockenquark:	<i>tsürä</i> (tib., Tuj.).
Ölstangen:	<i>san-tzu</i> (chin.).
Füllbrote:	<i>tağur</i> .
Ölpasteten:	<i>yu-pao-tzu</i> (chin.).
Redchada:	<i>sidār</i> (tib. Lehnw.) ¹⁰ .
rotes Tuch (das man d. Lama schenkt):	<i>sāndzōñ</i> ¹⁰ .
Getreide mit Geld:	<i>mbō</i> .
Schafende (auch ganzes Schaf):	<i>ndžuän</i> .
Torma:	<i>šdorma</i> (tib. Lehnw.) ² .
Kupferschälchen mit Wasser, Getreide usw.:	<i>dōñsār</i> (tib. Lehnw.) ¹⁰ .
Butterlampe:	<i>lamar</i> (tib. Lehnw.) ¹⁰ .
Weihwasserkanne:	<i>wumbā</i> (tib. Lehnw.).
P'fauenfeder:	<i>k'un-ch'üo-mao</i> (chin.).
Donnerkeil:	<i>dordzi</i> (tib., Tuj.).

Sanduhrtrommel :	<i>ndarë</i> .
Manischnur :	<i>mani</i> .
Gebetslohn :	<i>bosë</i> ¹⁰ .
Teebewirtung im Lamakloster :	<i>mäntsia</i> (<i>mändzia</i>) ¹⁰ .
tabu des Hofes :	<i>udie dzilä-</i> ; <i>chi-men</i> (chin.) = verbieten, die Tür.

Anmerkungen

¹ Die folgende Darstellung gilt in erster Linie für den Empfang eines Hutuktu. Bei niederen Lamas sind die Zeremonien einfacher. — Auch Götterbilder, z. B. die Sänfte der *Kuanyin*, des Tigergottes usw., erhalten einen ähnlichen Empfang, wenn man sie zum Unheilbannen ins Haus bringt. Es war mir leider nicht mehr möglich, die entsprechenden Zeremonien aufzunehmen. Ich sah einmal eine solche Göttersänfte auf einem Hausdache stehen. — Den Lama-Empfang habe ich selber beobachtet.

² Zum *šdorma* schreibt das DMF (p. 338): „figures pyramidals faites de pâte de farine grillée et qu'on offre aux esprits pour écarter leurs mauvaises influences. Cf. tib. *gtor-ma* id. (mong. *turma*, *tuurma*, *turuma* ...)“. CH. DAS kennzeichnet (p. 527) den Ausdruck *gtor-ma*, der wiederum auf ein Sanskritwort zurückgeht, als Wurfpfer: „sacrificial objects, i. e., that which is strewn or scattered or given away“. Sie bestünden meist aus Teig (Reis, Gerste usw.), hätten Pyramidengestalt und sollen Gefahren abwenden, die Geister besänftigen usw. — Über den Sinn des *gtor-ma* ist viel geschrieben worden; vgl. dazu die Ausführungen in FILCHNER (UNKRIG): Kumbum, Kapitel XIV. Die Tujen fassen das Torma als Sitz eines Dämons oder eines Gottes oder als Geisterspeise auf. Es bleibt aber nicht Dauersitz, sondern nur während der Zeit der Zeremonien. Der Geist wird durch den Lama hineingebannt. Den Namen *balin* konnte ich bei ihnen nicht feststellen. Als Geisterspeise nennen sie es mit dem chinesischen Wort *szu-shih*, d. h. Opfer-Speise; es gibt aber noch eine andere Deutung, nämlich „Leiche“, das auch *szu-shih* lautet. So wird nämlich das Torma genannt, das am Schluß des Tšam-Tanzes auf Neujahr als ermordeter Feind der Religion fortgebracht und verbrannt wird. — Torma nennen sie auch die Maṇḍala-Figur, z. B. beim Errichten der Pfahlziege. — Daß das Torma nur für kurze Zeit eine sakrale Funktion hat, erklärt auch, warum man es nach den Zeremonien nicht mehr beachtet, es fortwirft, den Tieren zu fressen gibt oder es sogar selbst ißt.

Soweit ich bei den Tujen feststellen konnte, werden die Tormas immer nur aus Tsamba und Butter hergestellt, nicht aber, wie FILCHNER (UNKRIG) a. a. O. schreibt, aus gegorenem Teige. Mag sein, daß diese Art der Zubereitung den Klöstern vorbehalten ist.

³ Für diese Schälchen gibt es eine bestimmte Zahl und Ordnung. Das Wasseropfer spielt im Klosterkult eine wichtige Rolle, vgl. Kumbum, p. 251. Auch die Tujen und Chia-Hsifan bringen häufig des morgens das Wasseropfer dar. So sah ich einmal einen Alten, wie er morgens aufstand, sich wusch, Weihrauch verbrannte, eine große Kupferschale und zwölf kleine Schälchen Wasser auf den Hausaltar stellte, dreimal im Hofe Kotou gab, davon einen in Richtung Kumbum, dreimal vor dem Hausaltar Kotou gab und dann die Wasserschalen wieder ausleerte.

⁴ Obwohl der Buddhismus das Töten verbietet, essen die Lamas, auch die Hutuktus, Fleisch in allen Formen, wie ich es immer wieder sehen konnte. Im Kloster Kuo-mang-szu beobachtete ich einmal, daß ein Opferschaf abgehäutet und ausgeweidet auf einem Opfertisch vor der Tempeltüre aufgestellt war. Bei den darauffolgenden Gebetszeremonien ließ der Gabenherr, der dieses Schaf geopfert hatte, das Fleisch kochen und jedem Mönche im Tempel während einer Gebetspause ein Stück servieren. Es ist also nicht auffallend, wenn der Lama zum Lohne eine Schafslende erhält. Da aber die Tujen trotzdem in Gegenwart eines Lama kein Schafopfer darbringen (vgl. Kapitel : Der Manibaum), scheint es nur darauf anzukommen, daß die Tötung selbst nicht vor den Augen des Lama oder im gleichen Hofe vorgenommen wird.

⁵ Eine Kiepe enthält 24 Brote. Das rote Tuch ist für die Kleidung der Lamas. Warum nur Getreide und Geld als eine Einheit aufgefaßt und mit dem gleichen Namen *mbō* bezeichnet werden, ist mir unklar. Nach dem DMF kommt es vom tibetischen *p'ogs*, Lohn.

⁶ Von den Stufengraden der Mönche weiß das gewöhnliche Volk wenig. Sie kennen große und kleine Lamas. Zu den großen rechnen sie die Hutuktu, die *tsüordzi* und die *känbō*. Nach ihrer Vorstellung ist ein großer Lama besonders gelehrt, kennt viele Zauberpraktiken und hat darum eine besondere Kraft. Die kleinen Lamas haben nur wenig Gelehrsamkeit und können nur kleine Zeremonien vornehmen : z. B. das Obogebet.

Die Hutuktus werden als buddhistische Inkarnation betrachtet. Dabei unterscheiden die gewöhnlichen Leute nicht zwischen Buddha und Bodhisattvas. Bei ihnen ist alles *fuoyeh*, d. h. Buddha-Vater. Diesen chinesischen Namen gebrauchen sie für alles, was Sitz eines Geistes oder selbst ein Geist ist, also auch für die Inkarnationen (Tulkus), den Geisterspeer, beseelte Götterstatuen. Manchmal bezeichnen sie der Klarheit halber die Inkarnationen mit *huo-fuo* (chinesisch), d. h. lebender Buddha. Für die Geister allein und die beseelten Geistersitze gebraucht man am meisten den Tujen-Namen *purgan*. Bisweilen hört man den Ausdruck *sān* oder *sānrē-dzi*. Auf den Namen Tulku, Hutuktu oder Gegen, das in der Tujensprache den gleichen Sinn wie *sān*, Erleuchteter, hat, bin ich nie gestoßen.

⁷ Das gilt nach andern Aussagen nur für die Hausinsassen. Gäste, die fortgehen, dürfen nicht wiederkommen.

⁸ Der Gewährsmann behauptet, die Tujen hätten früher kein Sieb benutzt ; das hätten sie von den Chinesen gelernt. Heute wird häufig Papier gebraucht, wenn es sich um ein Tabu handelt, das nicht mit dem Gebetsdienst zusammenhängt. So kleben die Leute ein viereckiges rotes Stück Papier auf die Torlaibung, rechts, wenn z. B. eine Krankheit im Hofe herrscht, links, wenn eine Wöchnerin da ist. Weißes Papier benutzt man, wenn einer gestorben ist ; eine Sitte, die wohl von den Chinesen stammt.

⁹ Die hier erwähnten Taburegeln gelten auch für andere religiöse Zeremonien, auch wenn kein Lama oder Bonpriester eingeladen wird. Dann ist das Tabu aber nur für drei Tage in Kraft. — Auch die besten Freunde werden dann nicht ins Haus gelassen, sondern am Hoftore abgefertigt. Sie müssen darum vorher laut rufen, damit jemand herauskommt.

Manchmal sagen die Leute auch, man kennzeichne den Hof bei Krankheit nicht aus Geisterfurcht, sondern um Fremden ein Zeichen zu geben, damit sie sich nicht anstecken und draußen bleiben.

¹⁰ *sānrēdzi*: tibetisch *sañs* = rein, *rgyas* = ausgebreitet. — *gdzo*: tibetisch *gzo* = erinnern, zu Gemüte führen; *dāñwu*: tibetisch *dañ po* = erstmalig; *niwa*: tibetisch *gñis pa* = zweimalig; *gdzänba*: tibetisch *gsum pa* = drittmalig. — *simier*: tibetisch *šis* = Glück, *mar* = Butter. — *sidar*: tibetisch *šis* = Glück, *dar* = Seidentuch. — *sändzōñ*: tibetisch *ts'em bzañ* = Tuch gutes. — *dōñsār*: tibetisch *bdun* = sieben, *gser* = golden; die sieben Goldenen. — *lamar*: tibetisch *la* = Wachs (aus dem Chinesischen), *mar* = Butter. — *dordzi*: tibetisch *rdo* = Stein, *rje* = Herr. — *bosē*: vielleicht aus dem Mongolischen; *pūse* = Handel, Geschäft; vgl. chines. *p'u-tzu*. — *mäntsia*: tibetisch *mañ* = reichlich, *ja* = Tee (UNKRIG).

III. Bräuche um Wohnung und Siedlung

1. Das Weihrauchopfer *

Bericht

Alltäglich bei Sonnenaufgang werden Haus und Hof sauber gefegt. Die Hausfrau entfacht auf dem Kang das Familienfeuer, um das sich tagsüber alt und jung versammeln. Der Hausherr wäscht sich Hände und Gesicht ¹, nimmt etwas Glut von dem Feuer und bringt es hinaus in den Hof auf die Weihrauchplatte unter dem Manibaum. Dort bläst er die Glut zu einer großen Flamme, wirft Zypressenzweige, Butter, Tsamba, Blumen, Gewürz, Teeblätter, Zucker und einige bunte Fäden hinein und besprengt schließlich das Feuer mit reinem Wasser. Wenn dann der Rauch hochsteigt, wird die Muschel geblasen, und der Hausherr sowie alle Umstehenden machen dreimal einen dreifachen Kotou vor dem Feuer. Damit ist das Morgenopfer beendet, und alle gehen an ihr Tagewerk.

Einzelheiten

Personen: Gewöhnlich bringt der Hausherr das Weihrauchopfer dar. Statt seiner kann aber auch ein anderes männliches Familienmitglied die Handlung vornehmen; niemals jedoch Frauen, es sei denn, daß keine männliche Person im Hause weilt und die Kinder noch zu klein sind. Frauen dürfen auch dabei sein und den Kotou machen, wie sie auch den Hof fegen, die Sachen bereitstellen und sogar zum Opfer anreichen können. Die Muschel wird gewöhnlich von jemand geblasen, der nicht opfert. Tut es der opfernde Hausherr selber, so geschieht das vor dem Kotou.

Zeit: Das Weihrauchopfer soll möglichst früh dargebracht werden, schon beim Morgengrauen. Man darf nicht warten, bis die Sonne schon hochsteht. Wenn heutzutage die Familien auch nicht mehr fromm sind, so

* Anmerkungen siehe pp. 46-49.

bringen sie doch noch wenigstens am 1., 8. und 15. Tage des Mondmonats das Weihrauchopfer dar. An diesen drei Tagen werden dann auch kleine Butter- oder Öllampen im Hause vor den Buddhabildern angezündet.

Ort : Der gewöhnliche Ort für das Morgenopfer ist der Hof. Man kann auch in den Ortstempel oder vor das Obo gehen. Das geschieht auch meistens an den oben erwähnten drei Tagen. Im Hofe selber ist die Brandstätte die Räucherplatte auf der Mittelburg vor der Manistange². Ist keine Räucherplatte da, so verbrennt der Hausherr den Weihrauch in der Mittelburg (Rundkrippe) selber oder auch auf dem Boden davor. Jedesmal aber ist der Platz zuerst zu fegen. Die Verehrung vor dem Feuer findet nicht unmittelbar vor diesem statt, sondern man geht um die Rundkrippe herum, so daß die Rundkrippe mit dem Manibaum, dann das Feuer, dann das Haupthaus und schließlich die Berge hinter ihm vor einem sind. Auch die andern Personen befinden sich dort. Nie darf jemand zwischen dem Feuer und dem Haupthaus stehn.

Opfergaben : Das Feuer braucht nicht vom Herde oder vom Kang genommen zu sein. Man kann es auch im Hofe neu anzünden. Dabei ist es ganz gleich, welches Feuerzeug benutzt wird, Streichholz, Feuerstein usw. Als Nahrung wird beim Entfachen meist Stroh genommen. Übelriechende Brennstoffe sind nicht erlaubt, wie Kohlen, Trockenmist usw., die sonst im profanen Gebrauch vorherrschen.

Als Weihrauch dienen die Zweige des Zypressenbaumes³. Dieser ist der Göttermutter *Lhamo* geweiht. Die Blumen sollen einen angenehmen Duft haben, einerlei von welcher Farbe. Je vielfältiger und bunter die Sorten sind, umso besser ist es. Allerdings werden sie vorher getrocknet, damit sie auch gut brennen.

Statt der Butter ist auch trockener Rahm statthaft, ganz gleich ob die Milch gekocht oder roh war. Hat man gerade keinen Tsamba zur Hand⁵, so ist auch gebranntes Weizen- oder Gerstenmehl erlaubt, niemals aber Bohnenmehl, weil es unrein ist. Beim Zucker gelten keine Vorschriften bezüglich der Farbe ; darum nimmt man gewöhnlich den roten, weil er billiger ist als der weiße.

Das Gewürz, das als wohlriechende Zutat ins Feuer gestreut wird, ist in irgend einer chinesischen Apotheke gekauft. Es heißt „Erdgottgewürz“ oder einfach „Zugabe“⁴. Es sind dieselben Sorten, die der Lama bei der Weihe des Wumba-Wassers beimengt. Die Tujen-Namen sind verlorengegangen. Auf Tibetisch heißen sie „die guten Sechs“. Es sind folgende Arten : Gewürznelken, Safran, Kardamom, Mergel (?), Muskatnuß, Kampfer.

Statt des Wassers kann man auch Milch oder Gerstenwein ins Feuer spritzen. Dann heißen sie aber nicht mehr Milch oder Wein, sondern „Libation“⁶. Das vornehmste ist jedoch immer das Wasser. Dieses soll rein sein, aus einer Quelle oder einem Brunnen oder einem Fluß. Abgestandenes Wasser z. B. aus einem Küchenzuber, darf niemand schöpfen, mag es auch noch so rein sein. Das Wasser wird mit einem Zypressenzweig ins Feuer gesprengt¹⁰.

Die Fäden sind in den bekannten fünf heiligen Farben. Auf den Stoff kommt es dabei nicht an. Die besten sind natürlich Seidenfäden. Reiche

Leute werfen jedesmal von jeder Farbe ein kleines Bündel hinein, Arme hingegen schneiden von jedem Faden nur ein Stückchen ab, damit sie noch lange ausreichen.

Die Muschel kommt vom Osten, aus China oder aus Tibet. Im Kukunor soll man keine finden. Darum hat nicht jede Familie eine Muschel. Sie braucht deshalb auch nicht unbedingt beim Opfer geblasen zu werden ⁷.

Alle diese aufgezählten Sachen gehören zu einem vollständigen Weihrauchopfer. Da aber nur in seltenen Fällen eine Familie diesen Zubehör vorrätig hat, wird das Opfer gewöhnlich in der einfachen Form dargebracht, d. h. man begnügt sich mit Zypressenzweigen, Tsamba und Wassersprengen. Nicht einmal Butter und Milch ist neuerdings bei den Tujen vorrätig.

Sinn: Das Weihrauchopfer gilt in erster Linie dem Himmel, ihm gilt auch der erste Kotou. An zweiter Stelle will man damit den Berg- und Erdgeist ehren, und an dritter Stelle alle andern zahllosen Geister. Mündliche Gebete werden nicht gesprochen, wohl sagt oder denkt man gewöhnlich: „Der Himmel weiß es.“ Das Opfer ist eine Bitte um Schutz und gefällt den Geistern wegen der vornehmen Gaben. Darum bringen die Männer es bei allen religiösen Zeremonien dar, z. B. beim Saatfest, bei der Oboverehrung, beim Schafopfer usw. Es bleibt dann während der ganzen Handlung stundenlang brennen. Weil die Tujen das Weihrauchopfer seit alters gepflegt haben, kommt es auch immer wieder in den Liedern vor ⁸.

Das Reinigungsfeuer: Außer diesem Weihrauchopfer wird auch sonst Zypressenweihrauch verbrannt, aber nur um zu reinigen. So z. B. bei Ausräuchern des Hauses, um die Dämonen zu vertreiben, zum Abräuchern des Opferschafes, zum Abräuchern von Gesicht und Händen bei religiösen Zeremonien. Aber man zollt diesem Feuer keinerlei Verehrung, macht keinen Kotou, besprengt es nicht mit Wasser, gibt keine Butter und überhaupt keine Zutaten hinein. Es ist kein Opfer. Verbrennt einer jedoch zufällig ein richtiges Weihrauchopfer, so kann er auch dies für die Reinigungszwecke nehmen ⁹.

Wörterliste

Zypressenbaum:	<i>šgua sdziödžē</i> ³ .
Zypresse:	<i>šgua</i> .
Zypressenweihrauch:	<i>fdžāñ</i> (<i>šdzāñ</i> , <i>dzāñ</i> , <i>sāñ</i>) (tib. Lehnw.).
Opfertsamba:	<i>fdžāñ šdzam</i> (tib. Lehnw.).
Tsamba (profan):	<i>talğa</i> ¹¹ .
Gewürze:	<i>ğlu</i> (<i>ğlo</i> , <i>ğlē</i>) <i>sēmān</i> ; <i>ğlu</i> (tib. Lehnw.) = Erdgott; <i>sēmān</i> (tib. Lehnw.) = Medizin, Gewürz ¹¹ .
Känba-Blumen:	<i>känba</i> .
Weihrauchzutaten:	<i>rdžē</i> (tib. Lehnw.) = Beigaben, Sachen. <i>snağsoğ fdžāñ rdžē</i> (tib. Lehnw.) = vielerlei Weihrauch Beigaben ^{4, 11} .
Gewürznelken:	<i>lisi</i> (tib.); <i>ting hsiang</i> (chin.) ¹¹ .
Safran:	<i>gušgum</i> (tib.); <i>tsang hung-hua</i> (chin.) ¹¹ .
Kardamom:	<i>sěsmiel</i> (tib.); <i>i-chi-jen</i> (chin.) ¹¹ .
Mergel:	<i>gagula</i> (tib.); <i>ts'ao-kuo</i> (chin.) ¹¹ .
Muskatnuß:	<i>dzati</i> (tib.); <i>jou-kuo</i> (chin.) ¹¹ .
Kampfer:	<i>ğawur</i> (tib.); <i>ping-p'ien</i> (chin.) ¹¹ .

Milch (profan) :	<i>sun.</i>
Libation :	<i>tsiab (tsiaw) (tib.)</i> ⁶ .
Muschel :	<i>dōn (tib. Lehnw.)</i> = Trompete, Horn ⁷ .
Himmel Du weißt es :	<i>tiengērē mudie.</i>
Reinigungsfeuer :	<i>sündur (tib. Lehnw.).</i>

Anmerkungen

¹ Diese Waschung wird bei allen religiösen Handlungen vorgenommen, und sie ist auch die gewöhnliche Art, sich morgens zu waschen. Da man keine Waschschüssel kennt, oder sie erst neuerdings gebraucht, geschieht es auf folgende Weise : Man nimmt aus einer Schale einen Schluck Wasser und spült den Mund ; dann nimmt man den zweiten Schluck und läßt ihn aus dem Munde über die hohlen Hände laufen und wäscht sie ; der dritte Schluck, in der gleichen Weise in die Hand laufen gelassen, dient dazu, das Gesicht zu waschen. Das wiederholt man beliebig, bis man sauber ist. Falls jemand eine Waschschüssel hat, so darf er auf keinen Fall vergessen, den Mund zu spülen, das gehört zur Reinigung für eine religiöse Zeremonie.

² Die Weihrauchplatte heißt *fdzān tse* = Weihrauch-Terrasse. Die Chinesen sagen dafür *sang lu-tzu* = Zypressenweihrauch-Ofen. Vielfach haben die Tujen den chinesischen Weihrauchofen übernommen. Er sieht aus wie ein kleines Tempelchen. Oft behilft man sich auch mit einer einfachen Lehm-nische. Die Räucherplatte auf dem Rand der Rundkrippe ist entweder eine Steinplatte, oder ein Backstein (Ziegel), oder ein glatter Lehmaufstrich.

³ Die für Weihrauch in Frage kommende Zypresse ist der Tujabaum, vulgär : Lebensbaum. Dieser Baum gilt überall in Ch'inghai als ein vornehmer Baum, auch bei den Chinesen, welche sein Holz mit Vorliebe für Särge benutzen. Der chinesische Name ist *pai-shu* (*pei-shu* oder *pei-mu*) = Zeder, Wacholder, Zypresse. Das Tujenwort *šgua* ist eine Zusammenziehung des tibetischen *šug-pa*. *šug-pa*, womit die Juniperus-Gruppe benannt wird, welche in Tibet heimisch ist : *Juniperus excelsa*, *Juniperus squamosa*, *Juniperus communis*, s. CH. DAS, p. 1239 ff. Als Synonym ist dort *sañs šin* angegeben : Holz der Reinheit. *sañs* kann aber auch „verdampfen, verflüchtigen usw.“ heißen ; vgl. a. a. O. p. 1265 : „evaporation“. Von den andern Synonymen ist *lha-yi šin* (Götter-Baum) zu nennen, weil auch der Gewährsmann behauptet, daß der Baum der *Lhamo* heilig ist. Hat man richtigen Wacholder, z. B. in wilden Berggegenden, so wird dieser mit seinen Beeren beim Weihrauchverbrennen bevorzugt. Das Tujenwort *fdzañ* (*šdzañ*, *sañ*) kommt, dem Gewährsmann zufolge, aus dem Tibetischen. Es entspricht also dem *bsañs* (CH. DAS, p. 1316), „Weihrauch“. — Im Mongolischen steht dafür *sang idegen*, „Weihrauch-Speise“ (UNKRIG). — Auch die Chinesen haben dieses Wort übernommen, wenigstens in Ch'inghai, und nennen den Zypressenweihrauch *sang*. Daneben haben sie auch den chinesischen Ausdruck *pei-hsiang* : Zypressen-Weihrauch. Den Stäbchenweihrauch, also die Räucherkerzen, nennen sie einfach *hsiang* oder *pan-hsiang* (vielleicht : Blüten-Weihrauch) ; *pan-hsiang* wird auch verbal gebraucht, Weihrauch zu Ehren einer Person verbrennen (selten gebräuchlich). — Für „Weihrauch verbrennen“ sagen

die Tujen *fdzan̄ garga*, „Weihrauch entlassen (aufsteigen lassen)“. Sie unterscheiden zwei Arten. Die eine ist der „große Weihrauch“, *šge fdzan̄*. Dieses Weihrauchopfer findet stets im Freien statt, und man verbrennt dabei vollständige Ästchen und Zweige. Die andere Art ist der „kleine Weihrauch“, *mula fdzan̄*. Dazu nimmt man nicht ganze Zweige, sondern zerstampft die Zypressennadeln zu Weihrauchmehl und streut es ins Feuer. Es verbrennt sehr schnell unter starker Rauchentwicklung, hat aber keinen Holzrauch. Diese Form bevorzugt man für Räucheropfer im Hause und zum Abräuchern von Gegenständen bei Reinigungszeremonien.

⁴ Das als tibetisches Lehnwort bezeichnete *rdzē* entspricht dem *rdzas* (UNKRIG); das im DMF gegebene Äquivalent '*dre*, „evil spirit (?)“ (p. 311) ist abwegig. CH. DAS (p. 1057) hat dafür die Bedeutung: „an article, thing, material, object“, und weiter: *de'i rdsas*, „requisites for this purpose (sc. unreine Angelegenheiten); especially for sacrifices, sorceries etc., hence also used as identical with magical agency“. Diese letzte Bedeutung trifft zu für die Begleitgaben und Opfer beim Dämonenbann; vgl. *rdzē* im Kapitel: Das Dämonengeleit; Der Figurenbann usw. Damit stimmt auch die Erklärung im DMF (p. 311) überein: „objet qu'on met en liberté dans le but d'être délivré d'un mal (on y ajoute de l'argent ou quelqu'autre objet), rançon.“ *rdzē* ist also im allerweitesten Sinn aufzufassen als Ausstattung, Utensilien, Proviant der Götter (Kleider, Ringe, Wegzehr), Opferbeigaben usw., wie ja aus der Fülle der Weihrauchgaben ersichtlich ist. Diese Beigaben stimmen weitgehend mit den Zutaten für die Erdgotturne (Schatzurne) überein. Sie sind aber wohl erst auf lamaistischen Einfluß zurückzuführen; denn in den Tujenliedern, welche das Weihrauchopfer erwähnen, werden sie nie genannt, ganz im Gegensatz zum Lebensbaum, Wasser und den Blumen, die nie fehlen. Die vornehmste, immer wieder genannte Blume ist die *kanba*; vgl. unten 2. Teil: Das Weihrauchopfer. Diese Blume hat einen starken, sehr wohlriechenden Duft, den man beim Weihrauchopfer weithin wahrnimmt. Der Tujenname stimmt mit dem tibetischen überein (UNKRIG). CH. DAS (p. 140) übersetzt *k'am-pa* mit *Tanacetum tomentosum* und bezeichnet dies als eine „very aromatic plant growing in the high mountains of Tibet“. DINAND identifiziert die Blume mit dem Rainfarn, *Tanacetum vulgare*; vgl. Handbuch der Heilpflanzen, p. 211, mit Abb., T. XXIII, 2. Nach G. A. STUART gehört sie zur Species der *Artemisia vulgaris*, die überaus wohlriechend ist. Er unterscheidet drei Arten: *Artemisia Indica*, — *Sinensis (ai-hao)*, — *moxa*; vgl. Chinese materia medica, p. 52. — Aus der Verwendung der Zypresse und der Blumen kann man also schließen, daß das Weihrauchopfer von Anfang an nicht als Brand-, sondern als Duftopfer aufzufassen ist. — Näheres über das Weihrauchopfer s. in Teil 2. — Zu *rdzē* vgl. auch das Kapitel: Die Erdgott-Urne.

⁵ Tsamba ist auch heute noch nicht aus der Tujen-Küche fortzudenken. Man röstet *ch'ing-k'o* (chinesisch) oder *šbē* (tuj.), d. h. Spelt, Grünkorn, und mahlt es auf einer Handmühle. Dieses Röstkornmehl wird genau wie bei den Tibetern (Fandse) genossen. Nach dem Genuß von Buttermilch wird Tsamba mit dem Rest von Tee und der darauf schwimmenden Butter in der Tee-

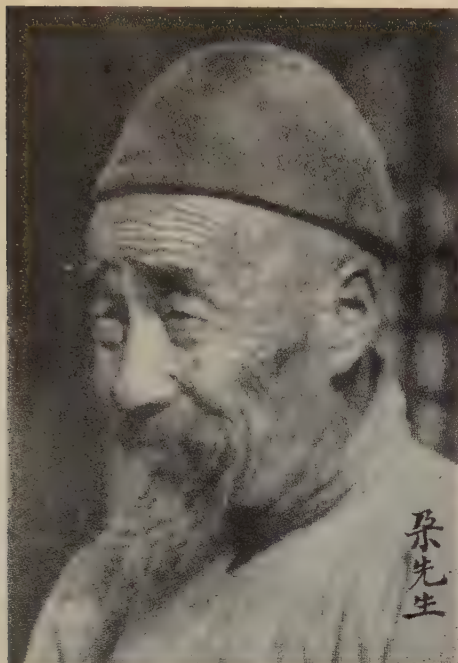
schale zu einem trockenen Teig geknetet und dann in Kügelchen oder Würstchen gegessen. — Der Tsamba aber, der für das Weihrauchopfer gebraucht wird, darf nicht mit dem gewöhnlichen Tsamba aufbewahrt werden. Jede Familie hat dafür ein eigenes Kästchen. — Über *šbē*, *ch'ing-k'o* vgl. Näheres in SCHRÖDER: Hochzeitslieder.

⁶ Der Gewährsmann bemerkte, daß „Libation“ sonst immer nur *tusa* genannt würde; nur beim Weihrauchopfer würde man *tsiab* sagen. Der Ritus legt aber nahe, daß es sich gar nicht um eine Libation handelt. Trankopfer werden stets auf die Erde hingegossen. Hier aber wird das Wasser ins Feuer gesprengt; zudem wird Wasser an dieser Stelle allen andern Flüssigkeiten vorgezogen und gilt als die reinste und vornehmste. Das verlangt eine andere Deutung. Als Lehnwort entspricht *tsiab* dem tib. *c'ab*. CH. DAS (p. 409) erklärt *c'ab*: „water in any form; but not used like *c'u* to signify a river.“ Er erwähnt dann noch *śna c'ab* als Wasser, mit dem sich die Mönche vor Beginn einer religiösen Zeremonie die Zunge netzen, um sich zu reinigen, was etwa das gleiche ist, wie oben die beschriebene Reinigung vor dem Weihrauchopfer. Das *tsiab* ist also nichts anderes als eine Reinigung des Feuers durch Besprengen mit Wasser. Später hat das Volk es als Opfer aufgefaßt und dafür Milch und Wein genommen. Es hat aber dennoch im Bewußtsein behalten, daß es eigentlich Wasser sein müßte.

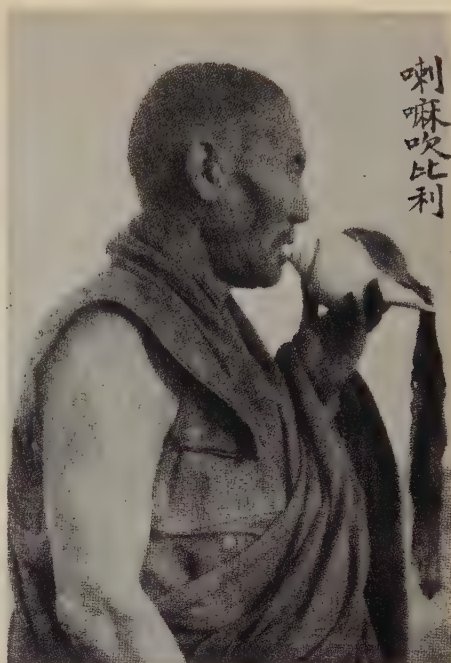
⁷ Die Muschel ist das Tritonshorn, die Tritonsschnecke. Den Tujen gilt sie als Sinnbild der Reinheit und des Erhabenen. So wird das Wort *dōn* auch adjektivisch gebraucht für: rein, weiß, erhaben, heilig. Man könnte es einfach mit „muschelrig“ übersetzen. Besonders häufig findet es sich in diesem Sinne in Liedern. Zum Blasen durchbohrt man das spitze Ende und faßt es meist in Metall ein; es dient als Mundstück. Am andern Ende, dem Schalltrichter, hängen oft bunte Bänder; vgl. Abb. Trotz ihres dumpfen Tones klingt die Muschel sehr weit.

Daß die Muschel in jener Gegend nicht heimisch ist, versteht sich von selbst. Der Tujen-Name ist die Lautnachahmung des tibetischen *duñ*, meist fügen die Tibeter noch *dkar*, „weiß“, hinzu. Im Mongolischen heißt diese Muschel *labai* (UNKRIG; Kov. 1958), was wiederum dem chinesischen *la-pa*, „Trompete“, verwandt ist. Dem Zeichen nach ist aber dieses *la-pa* auch nur eine chinesische Lautnachahmung eines Fremdwortes. Die Ch'inghai-Chinesen haben für das Muschelhorn die Bezeichnung *pi-li*, die aber offensichtlich vom Tujenverb *pilie* (blasen) kommt, z. B. *dōngē pilie* = die Muschel blasen. Die Chinesen sagen dafür *ch'uei pi-li*. Sonst ist der chinesische Name für das Tritonshorn einfach *luo* (*lo*), und die aus dem Buddhismus übernommene Muschel-Göttin (tib. *Duñ-ma*, skr. *Mangala śāṅkha*) heißt *pao-lo t'ien-nü*, „himmlische Elfe der Kostbarkeits-Muschel“; vgl. PANDER-GRÜNWEDEL, Pantheon, p. 105, Nr. 294; p. 115.

Das Muschelhorn und sein kultischer Gebrauch ist in Indien und der Südsee schon alt und weitverbreitet und in den Buddhismus übernommen worden. Die Funktion der Muschel im lamaistischen Kult kann hier natürlich nicht weiter erörtert werden. Zum Verständnis der Tujen-Sitte sei jedoch noch folgendes bemerkt. Das Muschelblasen bringt Harmonie ins Weltall und



a



b

a: Der Gewährsmann Tuo Yifula aus Tuo-chia bei Chi-chia-ling im Kreise Huchu. Tujen. Geboren März 1883, gestorben im Herbst 1949. Aufnahme in der Missionsstation zu Kanchia-p'u, Sommer 1948. (Zu: Einleitung.)
b: Lama die Muschel zum Blasen ansetzend. Aufnahme am 11. Mai 1949 im Kloster Fu-hai-szu oder Hsin-szu (Guämbasoma) in der Nähe des Kukunor. (Zum Kapitel: Das Weihrauchopfer.)



c

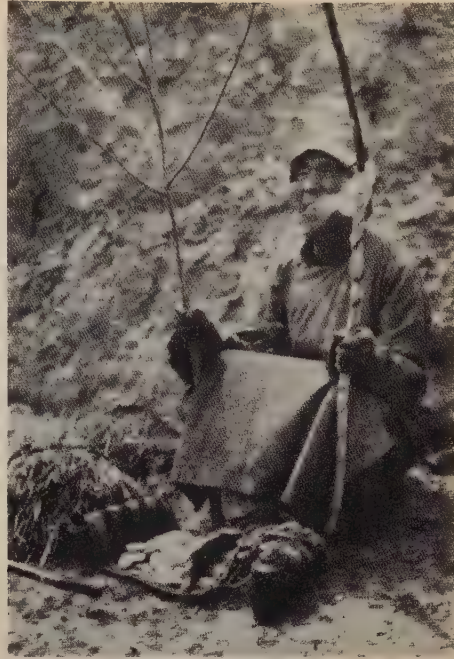


d

c: Ein Tulku mit seinem Kultgerät beim Gebet. Vor ihm der Text, in der Linken die Manischneur. Im Hintergrund assistierende Lamas. Aufnahme im Kloster Fu-hai-szu, Mai 1948. (Zum Kapitel: Der Lama-Empfang.)
d: Gurtum aus Hei-tsu-p'u im Hsi-ch'uan. Aufnahme in seinem Gehöft, Herbst 1948. Wir durften nicht durchs Hoftor eintreten, sondern mußten übers Dach einsteigen; so wollte es der Schutzgeist. Der Gurtum hält in der Rechten den Geisterspeer, in der Linken die Fangleine und das Geisterschwert mit dem Griff nach unten. Er trägt nicht die fünfteilige Krone. Diese einfache Art des Gurtums ist in Chinghai weit verbreitet. (Zum Kapitel: Der Gurtum.)



a



b

a: Manibaum auf einem Hauslache im Dorfe T'a-erh-wan westlich von Tangkar in der Nähe des Kukunor. Sommer 1948.
(Zum Kapitel: Der Manibaum.)

b: Alter Tujen vom Yang-p'o-t'ai auf dem Wege zum Obo des Sha-pa-kou, 1949. In der Rechten ein Pappelast mit Wollflocken, in der Linken ein imitierter Speer mit Wollflocke und aufgemalter Spirale. Vor ihm auf dem Boden: ein Bündel Stroh für das Weihrauchfeuer, ein Sattelsack mit weißen Steinen, die auf das Obo geworfen werden, ein Krug Gerstenwein für die Libation, dahinter ein Säckchen mit Zypressen-Nadeln (Weihrauch).
(Zum Kapitel: Das Obo.)



c

c: Ein Tujen-Hof der Siedlung Ha-szu (Hsia-szu) auf dem Wege vom Na-ling-kou nach Yang-chüan. In der Hofmitte die Mittelburg mit dem Manibaum. Sommer 1948. (Zum Kapitel: Der Manibaum.)

kann die Hungergeister (*Preta's*) erlösen und ins Freudenparadies führen (*Tushita*); vgl. PANDER-GRÜNWEDEL, a. a. O. Besonders wertvoll sind Muscheln, deren Spiralen nicht wie gewöhnlich von rechts nach links, sondern umgekehrt verlaufen; vgl. CH. DAS (p. 628): *duñ-dkar gyas 'k'il* (skr. *dakṣiṇā varta śāṅkha*). Der Klang einer solchen Muschel heilt Krankheiten, und bewahrt man sie im Hause auf, so tilgt sie Streit und Unfrieden und gewährt Harmonie in der Familie. Das mag auch der Grund sein, warum die Tujen sich immer um eine solche Muschel bemühen und sie morgens beim Weihrauchopfer im Gehöfte blasen.

Im übrigen ist die Muschel auch schon von sich aus auf das Opfer hingeordnet. Früher diente sie als Opferschale; vgl. CH. DAS (p. 627). Heute gilt sie als drittes der acht Opfer (*mc'od brgyad*) oder Glückssymbole (*bkra šis rtags brgyad*) als Zeichen der Hinwendung nach der rechten Seite, nach den zehn Weltenrichtungen liebliche Klänge aussendend; vgl. FILCHNER (UNKRIG): Kumbum, p. 21.

⁸ Das Weihrauchopfer ist unter den Nomaden Ch'inghais überall verbreitet und teilweise von den Chinesen übernommen. Es wird auch in allen Lamaklöstern gepflegt. Mag es auch nicht aus dem Buddhismus stammen, so ist es doch von ihm ins Rituale aufgenommen und mit „Weihrauch-Sutra's“ beehrt worden, die bei Verbrennung wohlriechender Substanzen zu Ehren der Götter gebetet werden. Vom Lamaismus stammen auch die Zutaten, welche die ursprüngliche einfache Form überlagerten. Über diese ursprüngliche Form, deren Herkunft und religiöse Zuordnung zum Himmel vgl. den 2. Teil.

⁹ Auch sonst wird das Feuer als Reinigungsmittel gebraucht. So muß z. B. nach alter Sitte eine Tujenwitwe bei Wiedervermählung über ein Feuer schreiten, ähnlich wie bei den Chia-Fandse die Braut über Tannenholzfeuer geführt wird (*sung-p'an*). Den gleichen Sinn dürfte auch das Feuerspringen in der Vollmondnacht nach Neujahr haben; vgl.: Das Neujahrsfest, Anm. 6. Doch hat nicht nur das Feuer diese Reinigungswirkung, sondern auch der Weihrauch selber. Das geht schon aus seinem Namen „Reinheits-Holz“ hervor und aus dem Verbalgebrauch von *bsaṅs*, welches nach CH. DAS (p. 1316) „to cleanse, to remove“ bedeutet. Aus diesem Grunde wird auch in das Wasser mit dem Glühstein (*ch'ü-t'an*), der zur kultischen Reinigung benutzt wird, Weihrauch gestreut.

¹⁰ Zum Wasseropfer vgl. Kapitel: Der Lama-Empfang, Anm. 3.

¹¹ *talga*: tib. *t'al ba* oder *t'al k'a* = Pulver, Staub, Asche; mong. *talxa* = Mehl, Roggen-, Gerstenmehl.

glu-smän: tib. *klu sman* = die Drachenmedizin, bot. Angelica. Es gibt vier Arten, von denen die schwarze und die weiße die besten sind. Die weiße Angelica ist gegen Krankheiten vom Erd-Drachen. Im Mongolischen heißt sie *luus-un em* = Drachen-Medizin.

snagsog: tib. *sna* = vielerlei, und *ts'ogs* = Art. *lisi* = tib. *li-ši* = Carophyllus. *gušgum*: tib. *gur-gum* = Safran, Krokos. *səsmiel*: tib. *sug-smel* (*rmel*) = Kardamom; chin. *pai-tou kuan* (weiße Bohnenkrone). *gagula*: tib. *ka ko la* = Amomum medium; chin. *ts'ao-kuo* (Stroh-Frucht). *dzati*: tib. *dsa tsi* (skr.) = Muskat. *gawur*: tib. *ga-bur* (skr.) = Kampfer (UNKRIG).

2. Der Glückspfeil *

Bericht

In jedem guten Tujen-Hause findet sich ein Pfeil. Dieser steckt mit der Spitze in einer Urne mit Getreide oder in einem Mauerspalt oder in einer Balkenritze. An den Pfeil bindet man Hadas, bunte Bänder, Schafwolle, Haare usw. Der Pfeil wird von einem Lama oder Bonpriester geweiht und bei dieser Gelegenheit im Hause verehrt. Später jedoch verehrt man ihn nicht mehr. Der Pfeil ist nicht Sitz eines Geistes, sondern er garantiert Glück und Reichtum in der Familie.

Einzelheiten

Der Pfeil: Ursprünglich gebrauchten die Leute einen richtigen Pfeil². Diese sind jetzt selten, da die Tujen nicht mehr Pfeil und Bogen als Waffen haben. Die Pfeile sind aber sehr mannigfaltig gewesen. Jetzt nimmt man meist nur noch einen einfachen Pfeilschaft ohne Spitze und Fiederung. Für die Herstellung bestehen keine Vorschriften.

Die Urne: Man gebraucht eine gewöhnliche Tonurne oder breite Vase, wie sie überall erhältlich ist. Manchmal wird die Urne hergerichtet wie die Schatzurne des Erdgottes. Dann kommen aber nicht mehrere, sondern nur eine Spruchrolle hinein. Auch übergießt man das Getreide nicht mit flüssiger Butter. An Getreide sind folgende Arten darin enthalten: Weizen, schwarze und weiße Gerste, helle und dunkle tibetische Gerste, niemals aber Bohnen, Erbsen usw. Die Urne kann von jeder Farbe sein. Sie ist aber nicht für den Glückspfeil notwendig. Manchmal steckt man diesen nur in ein Maß Getreide oder einen Holzzylinder; oder man gebraucht überhaupt keinen Behälter und steckt den Pfeil irgendwohin ins Gebälk oder die Mauer, allerdings immer im Hause. In einem solchen Falle wird der Pfeil jedoch nicht von einem Lama oder Bonpriester hergerichtet oder geweiht³.

Angebinde: Immer und auf alle Fälle werden an dem Pfeile Hadas und Schafwolle befestigt. Ist der Pfeil geweiht, dann kommt meist auch noch ein kleiner kupferner Spiegel daran. — Verkauft oder verschenkt man ein Tier, dann wird auch von dessen Haaren etwas an den Pfeil gebunden, so bei Pferden, Eseln, Maultieren. Die Haare werden aus Mähne oder Schwanz genommen. Auch beim Veräußern eines Schafes wird noch einmal etwas Wolle angeknüpft. Nie aber dürfen Schweineborsten an den Glückspfeil gebunden werden. — Nach dem ersten Haarschnitt eines Kindes, am ersten Geburtstag, werden die abgeschnittenen Flaumhaare zu einer kleinen Kugel gewickelt und ein Faden daran ausgedreht, womit man die Kugel an den Pfeil bindet; ebenso knüpft man Pfeil und Bogen daran, welche das Kind bei dieser Gelegenheit als Orakel ergriffen hatte. — Wird eine Tochter verheiratet, so schneidet man einige kleine Streifchen Tuch von ihrem Braut-

* Anmerkungen siehe pp. 52-55.

kleidsaum ab für den Pfeil. Auch Haare der Braut, die beim Frisieren und Schmücken in der Nacht vor der Wegführung ausgekämmt wurden, werden sorgfältig gesammelt und am Glückspfeil befestigt ⁴.

Auch die Urne erhält Zugaben. So wirft man immer einige Körner Getreide hinein, wenn man solches verkauft. Ferner bringt in der Nacht beim Abholen der Braut die Bräutigamsfamilie ein Hada und Kleie für das Reittier der Braut mit. Die Kleie wird zum Teil in die Urne geschüttet und das Hada an den Glückspfeil gebunden.

Aufbewahrung: Wenn der Glückspfeil geweiht wurde und in einer Urne oder einem Scheffel steckt, so muß diese immer mit dem Pfeil zusammen im Haupthaus auf der Lade vor dem Buddhabild stehn oder, falls man eine Kapelle hat, in der Kapelle aufbewahrt werden. Wird er ohne Urne irgendwo festgesteckt, so muß auch das immer im Haupthaus sein.

Errichtung und Weihe: Der Pfeil ohne Urne wird ohne jedes Zeremoniell vom Hausherrn selber zurechtgemacht und mit dem Angebinde versehen. Er wird dann einmal abgeräuchert und unter Weihrauchopfer an seinen Platz gesteckt.

Beim Pfeil mit einer Urne läßt man den Lama unter den üblichen Gepflogenheiten ein. Er macht sein Torma, stellt die Wasserschälchen auf usw., wie sonst auch. Dann betet er einen Tag oder auch mehr und spricht das Weihegebet über den Pfeil. Während dieses Gebetes wird der Pfeil mit Zypressenweihrauch abgeräuchert. Dann wird der Topf gebracht, gewaschen und abgeräuchert, indes der Lama die Spruchrolle fertig macht. Auch diese wird abgeräuchert. Danach füllt man das Getreide in die Urne und steckt den Pfeil hinein. Der Hausherr stellt den Topf mit dem Pfeil vor den Lama auf den Kang, und dieser knüpft nun die einzelnen Sachen an. Jedes Stück wird vorher in den Weihrauch gehalten und dem Lama angereicht. Alles wird vom Gebete des Lama begleitet. Es ist auch statthaft, daß andere Personen, z. B. der Hausherr, die Angebinde befestigen. — Hiernach stellt der Hausherr die Pfeilurne auf die Lade vor das Götterbild mit den üblichen Opfergaben: Wasserschälchen, Wein, Getreide, Butter, Milch, Brot usw. Im Hofe draußen wird das große Weihrauchopfer dargebracht, und drinnen machen alle Anwesenden vor dem neuen Glückspfeil einen dreifachen Kotou. Bei der ganzen Verehrung aber bleibt der Lama auf dem Kang sitzen und betet.

Am Mittag feiert man ein Familienfest mit Gelage, singt und trinkt bis in die Nacht. Der Lama bleibt bis zum folgenden Morgen.

Gebrauch und Sinn: Der Pfeil wird nie zum Wahrsagen benutzt, weil er nicht Sitz eines Geistes werden kann, wie z. B. der Geisterspeer ⁵. Nur einmal wird er aus dem Hause genommen, nämlich bei der Hochzeit. Während die Braut unter Weinen und Wehklagen der Frauen hinaus auf die Tenne geführt wird und das Reittier besteigt, nimmt der Vater den Glückspfeil und läuft damit hinter der Braut hin und her, den Namen seiner Tochter rufend, welche auf dem Reittier dreimal um die Tenne geführt wird, bevor sie davonreitet. Der Vater will das Glück zurückhalten.

Der Pfeil hält Glück und Wohlstand des Hauses zusammen, ähnlich wie der Reichtumsgott und die Schatzurne bei den Chinesen. Darum wird von allem, was man veräußert, etwas als „Same“ und „Wurzel“ zurückbehalten und am Pfeile befestigt oder der Urne beigegeben⁶. Die Braut geht mit der Heirat aus der Familie fort; aber man will, daß Glück und Reichtum nicht mit ihr das Heim verlassen. Darum werden auch Kleider und Haarreste am Pfeil aufbewahrt.

Wörterliste

Pfeil :	<i>sěmu.</i>
Pfeilspitze :	<i>timurdě.</i>
Pfeilfiederung :	<i>sěmu fodie.</i>
Glückspfeil :	<i>yāñsdzia</i> ¹ , ⁶ .
Urne :	<i>p'endzě</i> (chin.).
Urne mit Getreide	<i>yāñ-džew</i> = Glücks-Samen füllen (tib. Lehnw.) ¹ .
Die Urne füllen :	<i>yāñdzewrě gada</i> = Samenfüllsel einfüllen.
Angebinde :	<i>yāñ rdzě</i> = Samen Angebinde (Zutat).
Hada :	<i>kadağ</i> (tib.).
Tuchreste :	<i>sdziedzě dziüldögān</i> = Tuchreste allerart.
Mähnenhaare :	<i>dzāngāñ</i> ; <i>tsung-kang</i> (chin.).
Schwarzhaare :	<i>sul.</i>
Haarkugel :	<i>fudzě sdzialağ</i> = Flaumhaar Kugel.
Schafwolle :	<i>nguasě.</i>
Weihegebet :	<i>yāñpo dgě</i> (tib. Lehnw.) = Glückspfeil Gebet ¹ .
den Pfeil herrichten :	<i>ilieni yāñsdziarě fuya</i> = alles dem Glückspfeile anbinden.

Anmerkungen

¹ *yāñsdzia* : tib. *g,yaṅ* = Glück, *mda'* = Pfeil. *yāñdzew* : tib. *g,yaṅ* (idem), *skyob* = schützen. Damit bezeichnet man ein Opfer zur Sicherstellung des Glücks. *yāñbo* (-po) : scheint mit dem tib. *g,yaṅ-bum* = Glücksurne, zusammenzuhängen (UNKRIG).

² Nach den Berichten der Alten sind die Tujenpfeile genau so wie die der Fandse und Mongolen in Ch'inghai. Man kann diese Pfeile in großer Anzahl in jeder Lamaserie sehen. Ihre Durchschnittlänge beträgt etwa 1 m. Ihre Fiederung ist meist radial und aus Adlerfeder (*ying-mao*). Sehr mannigfaltig sind die Formen der Pfeilspitzen. Das Material ist immer Eisen. — Die Pfeile und Bogen der Kinder sind einfache plumpe Spielzeuge, wie in Europa auch. Heute sind Pfeil und Bogen aus dem Leben der Tujen verschwunden.

³ Zur Herrichtung der Urne vgl. d. Abschn. : Die Erdgott-Urne.

⁴ Daß immer Schafwolle am Pfeil befestigt wird, ähnlich wie am Obo, scheint mit dem Glücksschaf zusammenzuhängen, vgl. weiter unten. F. LESSING (Yung Ho Kung, p. 148) möchte die Woll(Baumwoll)-Kügelchen mit den Fadenfiguren (*mdos*) in Verbindung bringen, welche die Dämonen festhalten. — Mitunter werden auch Seidenfäden in den fünf heiligen Farben hinzugefügt. Auch die Haare eines Rindes werden beim Verkauf an den Pfeil gebunden, auf keinen Fall aber Schweineborsten, wie das z. B. L. SCHRAM (Mariage, p. 58) behauptet. L. SCHRAM verwechselt an dieser Stelle überhaupt den Glückspfeil mit dem Geisterspeer. Mit *iang hstia* bezeichnet er einen

„tige en fer“, der in einem „gros et large socle“ steht und eine Länge von „deux à trois pieds“ hat. Man zollt ihm eine Verehrung „comme devant les esprits“. Das trifft aber niemals auf ein *yānsdzia* zu, sondern zum Teil nur auf einen kleinen Geisterspeer. Bei diesem sind Spitze und Eisenfuß sichtbar, so daß er den Eindruck erweckt, als sei er ganz aus Eisen. Er steckt ebenfalls in einem großen Gestell und kann die Länge von etwa einem Meter haben. Der Glückspfeil wird, meinem Gewährsmann zufolge, bei den Tujen nicht verehrt wie ein Geist, wohl der Speer. Die andern Angaben passen jedoch wieder für den Glückspfeil.

⁵ Der Gewährsmann bestand fest auf dieser Behauptung, obwohl die Weihe, Bebänderung, Spiegel und Schellen dafür zu sprechen scheinen, daß der Pfeil dennoch Sitz des Geistes ist.

⁶ Über das Wort *yānsdzia* erhält man beim Volke verschiedene Auskunft. Die einen sagen, *yān* bedeute „Glück“, wogegen der Gewährsmann mehr den Sinn von „Keim, Wurzel, Same, Glückgarant“ unterschiebt. In der Gegend von Bengbar (Hsi-ch'uan) heißt der Pfeil *yānbō*. Das ... *bō* konnte niemand erklären. Das *yān* leiteten die Leute aus dem Tibetischen ab, und es bedeute „Glück“. Zweifelsohne ist es mit dem tibetischen *g,yaṅ* identisch. Das bei F. LESSING (Yung Ho Kung, p. 139) erwähnte chinesische Wort *ying-pāo* erinnert lautlich sehr an die Bezeichnung *yānbō*. Einen dritten Ausdruck für den Glückspfeil haben die Tujen im Worte *yāndar*. Sie deuten das *yān* als „Glück“ und das *dar* als „vermehrten“. Der Alte ließ jedoch das *dar* nicht für den ganzen Pfeil gelten, sondern nur für das Hada, das daran befestigt ist, womit er auch das Richtige trifft; denn *dar* bedeutet im Tibetischen „Tuch, Seide“. Er meinte, das Ganze, samt der Urne, würde immer nur *yānsdzia* genannt. Was das *sdzia* in dieser Zusammensetzung eigentlich bedeutet, ist mir nicht klar. Daß es eine Verballhornung von *mda'*, Pfeil, sei, ist zweifelhaft.

Um den Sinn des Glückspfeiles näher zu bestimmen, geht man am besten vom tib. Wort *g,yaṅ* aus. Nach CH. DAS verbindet sich mit *g,yaṅ* der Sinn von Reichtum, Lebensfülle, Schätzen, Wohlstand. Das geht aus den entsprechenden Zusammensetzungen mit *g,yaṅ* hervor (vgl. pp. 1149 ff.). Der Inbegriff des Glückes aber scheint das Schaf zu sein; es heißt metaph. einfach *g,yaṅ-dkar*, „das weiße Glück“. Weiß ist auch die Glücksfarbe. Wie ist denn aber der Glückspfeil als Träger des Glückes aufzufassen?

Am deutlichsten wird seine Eigenart bei den Hochzeitszeremonien. Wenn die Braut vom Elternhaus aufbricht und auf dem Pferde reitend dreimal um die Tenne geführt wird, läuft der Vater der Braut dreimal hinter der Braut mit dem Glückspfeile her und ruft deren Namen. Währenddessen singen die Begleiter ein Lied, worin sie alles, was die Braut mitnimmt, als „Keim“ auf den Pfeil bannen, damit es zurückbleibe. — Ähnlich ist es mit der Urne, welche das Getreide aufnimmt, das die Brautabholer gebracht haben. Diese Urne heißt tib. *g,yaṅ-bum* und ihre Bedeutung deckt sich mit dem Sinn, den CH. DAS (p. 1150) angibt. Sie enthält Schätze: Gold, Silber, Geld, Schmuck usw. Der Glückspfeil und die Glücksurne tragen also die Keime und Lebenskraft aller Glücksgüter der Sippe, seien sie nun Tiere, Menschen,

Schätze oder Saat. Sie tragen sie nicht nur, sondern gewähren auch deren Bestand und Vermehrung. Diese Vorstellung findet sich aber nicht nur bei Tujen allein.

Die Hirten-Nomaden haben einen ähnlichen Gebrauch wie die Tujen und Ackerbau-Fandse mit ihrem Glückspfeil. Wenn sie Tiere veräußern, dann binden sie etwas von der Wolle oder den Haaren an den Zeltpfahl oder an einen Strick im Zeltinnern. (Ähnliches berichtet G. MONTELL, p. 49 [Bild], von den Mongolen). Dieser Pfahl oder Strick hat eine besondere Beziehung zum Himmel. Bei den Ackerbauern tritt entsprechend der Bedeutung der Erdfrüchte die Urne hinzu. So haben die Chinesen ebenfalls eine *pao-p'ing*, „Schatz-Vase“; ähnlich besitzen die Lolo eine Ahnenkiste, worin sie Schmuck und Andenken der Sippe aufbewahren, um dadurch eine Gewähr für Glück und Reichtum der Familie zu haben; vgl. LIN YÜEH-HWA: I-chia. Vor allem scheint der Glückspfeil bei den Bon von großer Wichtigkeit zu sein; vgl. H. HOFFMANN: Quellen, pp. 190, 184, 178. Eine besondere Rolle spielt er bei den Hochzeitssitten der Bon, wie sie H. FRANCKE in den Hochzeitsliedern beschrieben hat. Die Hochzeitssitten der Tujen und ihre Lieder weisen eine gewisse Verwandtschaft mit diesen Bon-Sitten auf, was an sich ja nicht verwunderlich ist, da die Bonreligion in Amdo bis in die jüngste Zeit hinein von starkem Einfluß war. Zur Weltanschauung der Bon gehört nun aber die Vorstellung von den Stammtieren, Muttertieren, Mutterschätzen, auf die alle andern irdischen Tiere, Schätze usw. zurückgehen; vgl. H. FRANCKE: Hochzeitslieder, pp. 8 ff. Die Stammtiere werden auch von den Tujen in einem Liederzyklus besungen, welcher den Namen *xoni*, „Schaf“, trägt. Dieser Liederzyklus stammt eigentlich von den Amdo-Fandse, bei denen er *g,yan-dkar*, „weißes Glück“, oder *g,yan-dkar lug*, „Schaf des weißen Glücks“, heißt. Obwohl verschiedene Tiere besungen werden, steht das Schaf als das höchste Glücksgut im Mittelpunkt.

Verbindet man diese Vorstellungen miteinander, so läßt sich vom *yänsdzia* behaupten: Es trägt die Keime und Ursprünge der Glücksgüter dieser Welt in sich. Die Lebewesen werden mehr dem Himmel zugeordnet (sind vielleicht astral zu deuten), und die Saat samt den andern Schätzen mehr der Erde. Der Pfeil stellt die Verbindung von beiden dar (Himmelspfahl, Himmelsseil). Diese Idee ordnet sich auch gut in die vorbuddhistisch-schamanistische Weltauffassung mit dem Weltenberg und den einzelnen Bereichen ein. Vgl. z. B. die Darstellung im Berg-Torma beim Ritus der Pfahlziege, wo die ganze Schöpfung in Miniatur auf ein Maṇḍala gebracht wird. Grundlegend ist immer eine keimhaft vorgebildete Welt, welche die wirkliche große Welt durch ihre Lebenskraft erhält. — Es wäre interessant, diese Vorstellungen über Asien hin zu verfolgen; vielleicht ist sogar das Inao und das „Entsenden“ der Ainu damit in Zusammenhang zu bringen.

Der Glückspfeil und die damit verbundene Sitte ist in den Buddhismus übergegangen und wird in allen Lamaklöstern geübt. Überall findet sich der Pfeil. Die wichtigste Zeremonie ist die Herbeirufung des Glücks (*g,yan'gug*). Über diese Zeremonie ist in F. LESSING (Yung Ho Kung, pp. 139-147) ausführlich berichtet, wo auch Näheres über die lamaistische Verwendung des

Pfeiles zu finden ist, was aber nicht mehr hierher gehört. Nur eine Parallele zum volkstümlichen Gebrauch bei den Tujen sei erwähnt, wo LESSING die Prozession mit dem Glückspfeil schildert (p. 146): „After this interlude, the procession continues its way and finally returns to Hall II. They have absorbed all they can the elixir or vital forces (*rasayana*, tib. *bcud len*, mong. *sime*, *shime*) of heaven and earth, sun and moon, rivers and lakes, trees and herbs.“ Das entspricht genau der oben erwähnten Hochzeitszeremonie der Tujen beim Aufbruch der Braut, wobei ebenfalls „die Keime, Lebenskraft“ im Liede auf den Pfeil gebannt werden, mit dem der Vater hinter der Braut einherläuft.

Das Tujenwort für diesen „Keim, Samen usw.“ lautet in den Liedern *furie*; vgl. SCHRÖDER, Hochzeitlieder. *furie* ist das mongolische *üre* (DMF, p. 111) und entspricht dem Sinne nach, wie *sime*, dem tibetischen *bcud* in *bcud len*. *len* bedeutet „fassen, ergreifen, sammeln“ (CH. DAS, p. 1220) und *bcud* „Saft, Feuchtigkeit, Essenz, Kraft usw.“ (p. 394). Damit deckt sich die Bedeutung, welche mein Gewährsmann für das Wort *yān* geltend macht; vgl. oben. Zum Ausdruck *bcud-len* schreibt CH. DAS (p. 394): „the art of extracting essences for prolonging health and longevity, such essences as being of different kinds . . .“. Er erwähnt auch besonders die Erdkraft: „*sa-yi bcud*, the essence of the earth, by which the produce of the field, medicinal plants and precious metals and stones, etc., are said by Tibetans to be produced; therefore this essence is the natural fecundity of the soil . . .“ — Darüber an anderer Stelle mehr (in der Mythe über den Ursprung des Pflanzenbaues).

3. Der Manibaum und die Mittelburg *

Bericht

Fast in jedem Tujengehöft wird ein Manibaum errichtet, und zwar in der Mitte der Mittelburg oder Rundkrippe. Der Manibaum braucht mit dieser Mittelburg nicht zu gleicher Zeit aufgestellt zu werden, es kann das auch später noch geschehen. Die Zeit bestimmt der Wahrsager.

Der Manibaum besteht aus einem Holzmast mit einer Spitze, die Sonne und Mond darstellt. Unter dieser Spitze wird eine fünffarbige Hülle auf das Mastende gezogen, und unter diesem Mastende flattert die weiße Manifahne.

Diese Fahne wird im Lamakloster bedruckt. Zu gleicher Zeit läßt der Hausherr einen Lama ein, um den Baum zu errichten. Der Lama betet mehrere Tage und nimmt am letzten Tage die Aufrichtung vor. Während dieser Tage ist der Hof tabu. Täglich wird dreimal das große Weihrauchopfer dargebracht.

Bei der Errichtung bringt man den Mast in den Hof, legt ihn mit der Spitze auf die Mittelburg und knüpft die einzelnen Teile daran fest. Ist die Stange hergerichtet, dann wird sie abgeräuchert, zuerst mit dem Glühstein und dann mit Weihrauch. Der Wahrsager nimmt mit der Speerspitze einige Gerstenkörner von einem Teller und wirft sie über den Baum, und der Hausherr

* Anmerkungen siehe pp. 60-63.

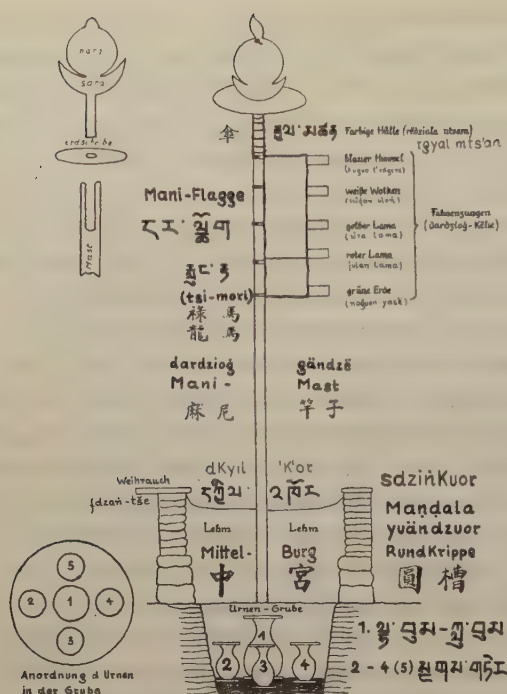


Fig. 7. Manibaum und Mittelburg.

Die große Urne in der Mitte (1) heißt Geister-Naga-Urne, die Begleiturnen (2-5, drei davon sichtbar) Zauberkhort.

chen und zwei Vasen bunter Blumen. — Der Lama kommt heraus, setzt sich auf die Gegenseite der Mittelburg auf eine weiße Filzmatte und betet das Weihegebet. Dabei machen alle Anwesenden Kotou und blasen die Muschel.

Nach dem Gebet werden die Opfergaben abgeräumt. Wasser und Wein gießt man auf den Boden und wirft von den Broten kleine Stückchen in die Luft. Die Öllämpchen bleiben stehen. Alles andere nimmt man mit ins Haus.

Der Hausherr gibt den Gästen ein Mahl; man tanzt und singt und trinkt bis in die Nacht, und zwar im Hofe um den neuen Manibaum. — Am andern Morgen bringt man den Lama heim ins Kloster.

Einzelheiten

Personen: Zum Beten lädt man einen gewöhnlichen Lama, keinen lebenden Buddha ein, manchmal auch Bonpriester. Man kann auch alles ohne Lama vollziehen. Dann dauert die Handlung aber nur einen Tag, weil das Beten ausfällt. In diesem Falle errichtet der Hausherr selber den Baum. Die Zeremonien sind fast die gleichen wie beim Lama. Nie aber darf der Wahrsager fehlen, einerlei ob er Speerwahrsager ist, oder die Sänftenträger oder die Tischgottwahrsager². Der Wahrsager legt nie selber Hand an. Er hat nur die Zeit zu bestimmen und den Geist zu zitieren, unter dessen Aufsicht sich alles vollzieht.

betupft den Baum mit Butter. Hierauf graben die Männer in die Mittelburg ein schmales tiefes Loch bis auf die Bodenebene. Der Wahrsager wirft wieder mit dem Speer einige Gerstenkörner hinein, und der Hausherr streut noch einige Weihrauchblätter dazu. Dann setzen die Männer den Baum ins Loch und ziehen ihn hoch. Damit er einen guten Stand hat, wird er am Fuße mit Steinen und Lehm festgekeilt. Die ganze Handlung geschieht unter ständiger Aufsicht des zitierten Speergottes.

Jetzt folgt das Opfer. Auf der Räucherplatte unterm Manibaum wird Weihrauch verbrannt, während man davor einen Tisch mit folgenden Gaben stellt¹: einige Schälchen Gerstenwein, Getreide, reines Wasser, eine große Schale Tee, Brote, Butter- oder Öllämp-

Zeit : Die vom Wahrsager bestimmte Zeit ist verschieden lang ; einen, drei, fünf, sieben Tage, wenn ein Lama kommt ; sonst nur einen Tag. Die Errichtung selber nimmt höchstens einen Vormittag in Anspruch. Man beginnt immer morgens. — Meist wird der Baum im Anschluß an den Bau der Mittelburg errichtet. Er kann aber auch zu allen andern Tagen des Jahres errichtet werden.

Der Baum : Der Baum muß immer frei von seiner Rinde sein. Die Größe wechselt je nach Maßgabe des Hofes und der Holzart. Tannenbäume sind meist die längsten. Über das Material und die Herkunft des Baumes bestehen keine Vorschriften. Man kann ihn nach Belieben fällen. Auch sind keine besondern Zeremonien damit verbunden. Es gibt Bäume bis zu 10 *m* Höhe, besonders wenn es sich um Manimasten für das ganze Dorf oder ein Kloster handelt. Durchschnittlich aber sind sie 5 bis 6 *m* lang ³.

Die Spitze ⁴ : Die Spitze wird aus einem daumendicken Holzbrett geschnitten, und zwar in Form einer Sonne, die auf einem Halbmond ruht. Auf der Sonne sitzt noch ein kleiner Halbkreis, und der Mond hat einen Stiel, mit dem die Spitze auf das Stangenende gesetzt wird. Alles : Sonnenaufsatz, Halbmond und Stiel sind aus einem Stück geschnitten. Diese Spitze sitzt aber nicht unmittelbar auf der Stange, sondern wird durch eine tellergroße, runde Holzscheibe gesteckt, die wagerecht auf das Stangenende zu liegen kommt ⁵. Die Sonne mit ihrem Aufsatz und die wagrechte Scheibe werden mit roter Farbe gestrichen, z. B. roter Erde. Die Mondsichel ist weiß. — Statt dieser ausgeschnittenen Sonnen-Mond-Spitze kann man auch einen Büschel Zypressenzweige auf die Stange binden ; auch das geschieht später unter den gleichen Zeremonien.

Die Hülle : Die Hülle, welche die Verbindung von Spitze und Stangenende verdeckt, wird aus fünf Stoffringen zusammengenäht. Jeder Ring hat eine eigene Farbe. Die Hülle ist etwa 30 bis 50 *cm* lang und richtet sich nach der Dicke des Baumes. Über die Herkunft und Beschaffenheit des Stoffes gibt es keine Regeln, sofern das Tuch nur sauber und ganz ist. Sowohl Männer als auch Frauen können diese Hülle nähen ; meistens aber tun es die Männer. Nach dem Nähen wird die Hülle im Weihrauch abgeräuchert und auf den Hausaltar gelegt ⁶.

Die Manifahne : Die Fahne besteht aus einem langen Stück weißen Tuches. Meist ist es Baumwolltuch, das man in der Stadt kaufen kann. Es soll immer neu und fehlerfrei sein. Man beläßt dem Tuch die originale Bahnbreite, also etwa 30 bis 50 *cm*. Die Länge richtet sich nach dem Manimast ; denn die Fahne wird mit der Längsseite am Baume angebracht. Im Durchschnitt beträgt die Länge 150 bis 200 *cm*. Diese Tuchbahn bringt der Hausherr zuerst in ein Lamakloster, wo sie in der Klosterdruckerei mit Gebetsprüchen und dem Bilde eines Luftpferdes bedruckt wird, jedoch nur einseitig. Etwa dreiviertel der Fahne wird mit Gebeten und das unterste Viertel mit dem Luftpferd versehen. Zu Hause näht dann der Mann oder die Frau auf einer Längsseite eine Reihe Schnüre an, womit die Fahne an die Stange

geknüpft wird. Die andere, im Winde flatternde Längsseite versieht man mit fünf Stoffzungen in den fünf heiligen Farben. Die Länge richtet sich nach der Fahne. Meist sind sie etwa zwei Finger breit und einen Finger lang. Sie können rechteckig oder auch dreieckig sein. Die Fahne wird ebenfalls abgeräuchert und neben die Hülle auf den Hausaltar gelegt. Auch für diese Zunge gelten keinerlei Vorschriften bezüglich der Herkunft und Art des Stoffes ⁷.

Das Schafopfer: Wenn ein Lama die Manistange errichtet hat, dann bleibt es bei dem oben beschriebenen Opfer von Brot, Wein, Blumen usw. Danach zieht sich der Lama ins Haus zurück. Im Hofe wahrsagt der Speerwahrsager noch einmal, und zwar, ob die Geister noch ein Schafopfer wollen oder nicht. Der Wahrsager gibt dann den Willen des Geistes kund; manchmal verzichtet dieser auf ein Schafopfer, manchmal will er es sofort haben, manchmal erst nach einigen Tagen. Der Hof muß dann solange tabu bleiben. — Man bringt nie das Schafopfer in Gegenwart des Lama dar, weil es ja immer mit der Tötung des Tieres verbunden ist, und die Lamas lassen keine Tötung zu. Der Ritus des Schafopfers weicht nicht von dem gewöhnlichen Schlacht- und Opferritus ab.

Erneuerung des Manibaumes: Hat im Laufe der Zeit der Baum oder die Fahne Schaden gelitten, so werden sie erneuert, und zwar nur der Teil, der beschädigt ist. Die zerfetzte Fahne wird verbrannt, z. B. im Herd oder in einem eigens dafür angezündeten Feuer, aber immer mit reinem Brennholz, nie z. B. mit dem üblichen Trockenmist. Der unbrauchbare Manibaum wird ebenfalls verbrannt. Auf keinen Fall darf man ihn für andere Zwecke verwenden, etwa als Dachlatte. Wenn man den Manibaum oder den entsprechenden Teil ersetzt, vollzieht sich alles unter den gleichen Zeremonien wie bei einer Neuerrichtung.

Die kleine Maniflagge: Statt des großen Manibaumes errichtet man öfters auch auf dem Hoftor des Außenhofes eine kleine Stange mit einem Luftpferdwimpel. Dieser beträgt etwa eine Elle im Geviert und ist nur mit dem Bild des Luftpferdes bedruckt, höchstens noch mit einigen kurzen tibetischen Sprüchen. Auch dieser Wimpel wird im Kloster hergerichtet. Aber zur Errichtung dieser Flagge lädt man keinen Lama und keinen Wahrsager ein. Der Wahrsager bestimmt nur einen Glückstag und eine günstige Stunde. Alles geschieht ohne besondere Zeremonien, sogar ohne ein Weihrauchopfer. Wohl aber ist der Hof einige Tage tabu. Manche Bauern errichten sowohl die große Manifahne im Hof als auch die kleine Maniflagge auf dem Tore.

Die Rundkrippe: Wird ein neues Gehöft angelegt, so wird auch immer mitten im Hofe eine Rundkrippe oder Mittelburg gegraben, genau nach Angabe des Wahrsagers. Zu dem Zwecke richtet der Lama fünf Schatzurnen her, welche in die Grube gesetzt werden. Die Grube wird eingeebnet und über ihr eine runde Mauer von etwa 2 m Durchmesser und 1 m Höhe errichtet. Die untern drei Schichten sind Steine, die obern Schichten Luftziegel. Diese Rundung wird mit Lehm ausgefüllt und festgestampft. In die Mitte kommt ein Pfahl oder eine Wagenachse, woran man die Tiere bindet,

wenn man sie tagsüber dort sonnt und füttert. Deshalb heißt das Ganze auch „Rundkrippe“. Man nennt sie auch „Mittelburg“; denn es ist die Hofmitte, und die eingegrabenen Urnen beschützen das Gehöft. Die Mittelburg ist erst vollständig, wenn auch die Manistange errichtet wird. Auf dem Rande der Rundkrippe, nach dem Haupthause hin, befindet sich die Räucherplatte. — Die Herrichtung und das Eingraben der Urnen geschieht nach gleichen Zeremonien wie bei der Schatzurne oder bei Errichtung eines *benkan* (Tschortenkammer). — Die Rundkrippe wird weiß gestrichen. Nach der Errichtung hält der Hausherr ein Festmahl; man singt und tanzt um die neue Mittelburg ⁸.

Lied: Nach der Errichtung der Mittelburg oder des Manibaumes singt man gerne folgendes Lied: „Tritt man durchs große Tor, was ist dann rund? Tritt man durchs große Tor, dann ist die Rundkrippe rund; Halbyaks, Maultiere, Pferde bilden eine Runde, und mitten darin ragt der Manibaum empor. Tritt man in die Küche, was ist dann rund? Tritt man in die Küche, so ist Kessel und Deckel rund; Tassen, Näpfe und Schalen bilden eine runde Schar, der Holzlöffel ragt mitten darin empor. Tritt man ins Haupthaus, was ist dann rund? Tritt man ins Haupthaus, so ist das Feuerbecken rund. Verwandte und Freunde sitzen darum, und in der Mitte ragt der Weinkrug empor.“

Sinn: Der Manibaum verbürgt Glück und Frieden für Haus, Hof und Menschen. Das Luftpferd ist Sinnbild des Schicksals. Auf seinem Rücken trägt es den Edelstein des Glückes: *nuru*. Der Baum stellt den Weltenberg dar. Um seinen Gipfel kreisen Sonne, Mond und Sterne, und unten liegt die Welt mit den Menschen, mit Haus und Hof und Herden ⁹.

Wörterliste

(Vgl. Zeichnung)

Der Manibaum (Baum und Fahne zusammen): *dardziog* (tib.).

Der Mast: *dardziog gändzē* (chin.); *mani-kan-tzu* (chin.).

Die Sonne: *nara*.

Der Mond: *sara*.

Für die runde Scheibe und den Aufsatz auf der Sonne gibt es keine eigenen Tujen-Namen.

Die Hülle: *rdziala ntsam* (tib.); *san* (chin.) = Schirm ⁶.

Die Fahne: *dardziog* (tib.); *ta-ch'iu* (chin.); *ki mori* = Luftpferd;

lonšda (tib.); *lu-ma* (chin.) = Glückspferd;

lung-ma (chin.) = Drachen-Pferd ¹⁰.

Die Fahnenzungen: *dardziog kilie* = Manifahne-Zungen.

Blauer Himmel: *kuguo tieŋgēre*.

Weißer Wolken: *tsigān ulon*.

Gelber Lama: *sira lama*.

Roter Lama: *fulan lama*.

Grüne Erde: *noŋuon yāsē* = grünes Gras.

Die Rund-Krippe: *yüan dzuor* = runde Krippe; *yüan-ts'ao* (chin.) = Rundkrippe;

sdzinkuor (tib.) = Mittel-Rund ⁹.

Die Räucherplatte: *fdzan tšē* = Weihrauch-Terasse.

Die Mittelurne (i. d. Mittelburg): *lawum-gluwum* (tib.) = Geisterurne-Erdgotturne.

Die vier kleinen Urnen: *sēnog-der* (*snağ-der*) = Zauber-Urnen ¹¹.

Anmerkungen

¹ Man kann auch unmittelbar am Fuße des Baumes in der Rundkrippe Weihrauch verbrennen und die Opfergaben niederstellen.

² Der Wahrsager wird am Morgen eingeladen und bewirtet. Er ruft den Geist herab und bestimmt dann genau den Anfang der Zeremonie.

³ Heute findet man nur noch selten in der Hofmitte einen vollständigen Manibaum. Meist steht in der Rundkrippe eine alte rissige Stange ohne Fahne, woran die Tiere angebunden werden. — Der Manibaum muß nicht immer auf die Hofmitte beschränkt sein. Man sieht Manibäume auch auf den massiven Hofmauern, besonders wo diese in der Ecke zusammenlaufen. Auch gibt es gemeinsame Manibäume, die ein ganzes Dorf errichtet, meist dann auf einer erhobenen Terrasse mit einem schönen Weihrauchofen davor. Häufig steht auch in der Mitte des Obo eine Manistange mit flatterndem Wimpel. Die schönsten und größten Manibäume befinden sich vor den Eingangstoren der lebenden Buddhas in den Lamaserien, die bis zu 15 m Länge haben und bis zu 5 bis 8 m lange Flaggen tragen, die über und über mit tibetischen Texten bedruckt sind. — Sogar unter den Chinesen findet man Manistangen, wenn auch selten.

⁴ Diese Spitze kommt auch immer wieder vor auf Tschorten, Tempeldächern, Totenladen, in Symbolen usw. — Die großen erwähnten Manibäume vor den Höfen der lebenden Buddhas jedoch haben statt der Sonnen-Mond-Spitze meist eine goldene Kugel.

⁵ Für die runde Scheibe, durch die der Stiel der Mondsichel gesteckt wird, wußte der Alte keinen Namen. Er meinte, diese Scheibe stelle den Strahlenkranz der Gestirne dar. Manchmal hört man auch, sie vertrete die Erdscheibe. — Den kleinen runden Aufsatz auf der Sonne bezeichnete er als Stern; so wären denn Sonne, Mond und Sterne auf der Spitze. Von andern Erklärungen der lamaistischen Geheimdeutungen, wie der Sonne als *tilaka*, der Mondsichel als *bindu* (Tropfen) und des Aufsatzes als flammenförmiger *nāda* (Opferschrei) usw. ist bei den Leuten nichts bekannt. Vgl. Anm. 9.

⁶ Der Name der Hülle ist offenbar nichts anderes als eine Verballhornung des tibetischen *rgyal-mts'an* (gespr. *rdzial*-), des Sieges-Schmuckes (cf. FILCHNER, UNKRIG, p. 21), welches zu den acht Opfern gehört (*mc'od brgyad*). CH. DAS (p. 313) erklärt das *rgyal-mts'an* (skr. *dhvajā*) als Kriegsbanner oder Siegeszeichen des Buddhismus; es ist die amtliche Standarte der Buddhisten. Oft findet man es als Kleiderverbrämung in verschiedenen Farben oder als einen Stoffzylinder auf Fahnenstangen oder an einem Pfahl. Mitunter wird es in Messing oder Holz angefertigt. Dann führt CH. DAS elf Arten des *rgyal-mts'an* im tibetischen Buddhismus an, welche die dämonischen Mächte bekämpfen.

Die chinesische Übersetzung *san* (Schirm) könnte irreführen und auf das erste der acht Opfer hinweisen, den weißen Schirm, *gdugs dkar* (skr. *chattra*); cf. CH. DAS, p. 69 (*bkra śis* ...) und FILCHNER, UNKRIG, p. 21. — Die Tujen unterscheiden hier nicht genau.

Die mehrfarbige Hülle trifft man in den verschiedensten Spielarten

an : als Säulenumhänge in den Tempeln, als riesige Tuchglocken oder Schirme, an Zeremonienstandarten, an Dreizack-Masten, als Vorhänge usw. Sie bilden also keine Besonderheit des Manibaumes. Weil das *rgyal-mts'an* auch als Kleiderverbrämung vorkommt (cf. oben), so ist vielleicht der bunte Ringenbesatz der Tujentracht an den Ärmeln damit in Verbindung zu bringen, der ja oft als Stofftrichter übergezogen wird.

⁷ Die Manifahne hat verschiedene Namen, vgl. weiter unten Anm. 10. Alle diese Namen gelten in erster Linie für das Pferdebildnis, dann für die Fahne und schließlich für den ganzen Baum. Das Bild ist dabei das wichtigste ; zumal wenn man bedenkt, daß auch Papierbilder im Gebrauch sind.

Es gibt auf jeder Fahne oder jedem Bild die verschiedensten Sprüche und Darstellungen, auf Tibetisch oder Chinesisch oder Mongolisch. Manchmal trägt das Pferd auch noch auf dem Rücken das Glückzeichen *nuru*. Diese Papierpferde spielen eine große Rolle bei der Zeremonie des Loslassens der Pferde, die sowohl von Tujen als auch Chinesen und Tibetern vorgenommen wird. Diese Zeremonie wird zu bestimmten Jahreszeiten, z. B. im Neujahrsmonat morgens in aller Frühe geübt, wie ich es beobachtete. Dabei wird ein großes Weihrauchopfer mit einer Menge kleiner Teiglampen verbrannt, Brot, Tee und Gerstenwein wird geopfert, und schließlich wird ein Pack papierene Pferdebilder mit allerlei Aufschriften in die Luft geworfen und vom Wind in alle Richtungen zerstreut. Das Ganze findet auf einem Berge statt. Auch sonst kann jeder bei Unglück diese Zeremonie beliebig vornehmen.

⁸ Die Rundkrippe wird häufig auch von Chinesen errichtet. Aber je weiter man nach Osten kommt, umso seltener ist sie zu finden. Auf jeden Fall fehlt bei den Chinesen die Manistange in der Rundkrippe, manchmal auch sogar der Aufbau, also die Krippe selber. Wichtig ist ihnen nur, daß eine Urne in der Hofmitte vergraben wird ; und jeder Gehöftbau beginnt praktisch mit diesem Vergraben der Urne. Diese Stelle oder die Rundkrippe heißt *chung-kung*, d. h. Mittelburg, oder auch *yüan-ts'ao*, d. h. Rundkrippe. Vorgenommen wird die Zeremonie vom Laienbonzen oder von einem *Tao-shih*, Tempelbonzen ; meist aber gibt der Geomant die Stelle an, wo die Urne (oder die Urnen) vergraben werden soll. Das hängt aber mit der geomantischen Bestimmung des ganzen Gehöftes zusammen.

⁹ Diese Erklärung des Gewährsmannes besagt, daß erst mit Errichtung der Manistange das Gehöft vollendet ist, eingeordnet in die Welt, wie es auch bei andern Liedern zum Ausdruck kommt. Sie beruht auf der lamaistischen Vorstellung der Welt, derzufolge in der Mitte der Weltberg steht, um den alles andere gelagert ist. Bei den Lamas findet man immer diese Deutung, wie sie ja auch symbolisch in dem überall zu findenden Monogramm, dem *nantšu wändän*, dargestellt wird. Allerdings wissen die Tujen nichts über die Einzeldeutungen dieses Monogrammes (vgl. Anm. 3), auch nichts von der Parallele dieser kosmischen Deutung mit dem menschlichen Körper. — Es ist hier auch zu bemerken, daß in diesem Symbol die flache Scheibe unter der Mondsichel fortfällt, und ferner, daß die Farben verschieden sind ; die kleine Flamme auf der Sonne ist grün, die Sonne selbst weiß, die Mondsichel rot ; vgl. UNKRIG in FILCHNER : Kumbum, p. 160-61.

Das Wort *sdzi-ñkuor* und die Übersetzung des Gewährsmannes mit „Mittel-Rund“ gibt lautlich und dem Sinne nach das tibetische Wort *dkyil 'k'or* genau wieder; vgl. DMF, p. 387 und CH. DAS, p. 56. Dort werden die verschiedenen Bedeutungen für *dkyil 'k'or* angeführt, im besonderen: als Äquivalent des Sanskritwortes *maṇḍala*, die magischen Kreise und Figuren und Darstellungen von Götterwohnungen usw. (vgl. das Kapitel: Die Pfahlziege); ferner für die hier in Frage kommende Vorstellung vom Weltall: „According to the Buddhist cosmogony there are *sa-yi dkyil 'k'or* the sphere of earth, *c'u-yi dkyil 'k'or* the sphere of water, the ocean, *rluñ-gi dkyil 'k'or* the atmosphere, *me-yi dkyil 'k'or* the sphere of fire; each forming a stratum over the other. The upper stratum, i. e. that which is beyond the atmosphere, is called the sphere of fire or light.“ (CH. DAS, a. a. O.) Hält man diese orthodoxe lamaistische Erklärung neben die Erklärung des Alten, so sieht man, wie volkstümlich und lebendig diese Weltvorstellung bei den Tujen ist, wie sie buchstäblich in den Lebensraum hineingebaut wird.

In dieses Vorstellungsbild scheint das Luftpferd eigentlich nicht hineinzugehören, und es war auch vom Gewährsmann nicht zu erfahren, was das Luftpferd, also die Maniflagge, mit dem Weltenberg zu tun habe, warum man sie daran anbringe. Wohl meinte er, sie würde daran so hoch hängen und könne gut im Winde flattern und wäre mit ihren Gebets- und Zauberformeln dasselbe wie eine Gebetsmühle, die auf dem Dache auch vom Winde gedreht würde. Andere Erklärungen bringen das Luftpferd auch nicht mit der Rundkrippe zusammen. So kann man hören, auf dem Luftpferd würden die Zauberformeln und Gebete in den Himmel getragen. Wieder andere meinen, die Luftpferde würden von den umherirrenden unruhigen Geistern und Totenseelen geritten; so würden sie den rechten Weg finden und zur Ruhe kommen. Das sei auch der Grund, warum man diese Papierpferde in so großer Zahl loslasse. Dann wären die Geister beruhigt und würden nicht mehr die Menschen aufsuchen und belästigen.

¹⁰ *lonšda* ist das tibetische *rluñ rta*, Luftpferd; *ki-mori* ist die wörtliche Tujenübersetzung davon. Über seine Bedeutung als „Schicksal“ vgl. 2. Teil, II, 1, c. — Vielleicht ist das chinesische *lung-ma* auch nur eine Lautnachahmung dieses tibetischen *rluñ* (Luft), die sich deshalb nahelegte, weil das Drachenpferd, das ja ebenfalls *lung-ma* heißt, in Sagen und Erzählungen als ein Wunderpferd auftaucht. In der Siningchronik steht im Kapitel über den Kukunor-See ein Passus über diese Drachenpferde. Zu gewissen Zeiten würden die *T'u-yü-hun* ihre Pferde (auch ganz schlechte) in den See treiben, welche sich dann mit dem Drachen paarten. Die von ihnen abstammenden Pferde könnten an einem Tage tausende von Meilen zurücklegen.

Für die Papierdrucke der Luftpferde sagen die Chinesen meist *lu-ma* (Glücks-Pferde). Das oben erwähnte „Loslassen“ dieser Pferde, *fang lu-ma*, beanspruchen sie als eine alte chinesische Sitte, wohingegen die Tujen, Fandse und Lamas sie für ihre eigene Tradition ausgeben. — Daneben haben die Chinesen noch goldgelbe Papierblätter, die sie bei verschiedenen Gelegenheiten verbrennen, an Haustore oder Tiere usw. anheften. Sie heißen *chih-ma*

(Papier-Pferde) oder *piao-ma* (Blatt-Pferde). Obwohl kein Pferdebildnis darauf ist, leiten viele Leute das ... *ma* von „Pferd“ ab.

Das *ta-ch'iu* ist eine chinesische Verballhornung von *dardziog*; man hört diesen Ausdruck meist in der Gegend von Tangkar. *dardziog* entspricht dem tibetischen *dar lcog* (DMF, p. 44); dieses bedeutet nach CH. Das „Seide“ und „Spitze“ und ist: „a flag-staff about 10 or 12 feet high ... on house-tops, piles of stone, or on votive cairns“ (p. 620).

¹¹ *sënogder*: tibetisch *snags* = Zauberspruch, Bannformel, *gter* = Schatz, Vorratskammer. Sinn: Zauberschatzkammer (UNKRIG).

4. Das Obo *

Bericht

Auf den Bergen in der Nähe der Dörfer errichten die Tujen gerne ein Obo. Das ist ein großer Steinhauken über einer Grube, in der allerlei Sachen eingegraben sind. Auf diesen Steinhauken steht ein viereckiges großes Holzgestell, wohinein man allerlei Waffen, Baumzweige und Manifahren steckt. Oft laufen vom Obo in den vier Windrichtungen noch mehrere kleinere Steinhauken; zum wenigsten eine Reihe in Richtung des Bergesrückens.

Das Obo ist dem Berggeist geweiht. Es beschützt das Dorf und die Einzelfamilie. Jeden Monat verehrt man das Obo dreimal mit einem Weihrauchopfer. Am Obo finden auch öfters Schafopfer statt. Bei besondern Anlässen lädt man einen Lama oder Bonpriester ein, damit er vor dem Obo bete. Wenn man Luftpferde losläßt, so tut man das mit Vorliebe von der Höhe, auf der ein Obo steht. — Alljährlich findet beim Obo ein großes Volksfest statt.

Einzelheiten

Ort: Das Obo wird immer auf einer Bergeshöhe errichtet. Man bevorzugt einen Platz an einem Engpaß. Es braucht aber nicht der höchste Berg in der Gemarkung zu sein. Jedes Dorf kann sein eigenes Obo haben. Es können auch mehrere Dörfer zusammen ein Obo errichten. Dann einigt man sich auf einen günstigen Platz zwischen den Dörfern ¹.

Den Berg, worauf das Obo steht, darf man nicht entweihen. Man darf keine Felder dort anlegen; die Bäume dürfen nicht abgeholzt werden; das Gras darf man nicht schneiden; den Boden nicht aufwühlen. Tiere, die dort hausen, z. B. Hasen, Füchse, Vögel, werden nicht gejagt oder getötet. Man muß alles so lassen, wie es von Natur wächst und gedeiht; nicht einmal das Vieh darf dort weiden. Dieser Ort gehört nämlich dem Berggeist und heißt heiliger Berg.

Die Obogrube: Bei Errichtung des Obo wird eine Grube gegraben. Dahinein kommen allerlei Kostbarkeiten, hauptsächlich Schatzurnen (Erdgotturnen), ähnlich wie bei der Mittelburg des Gehöftes. Das Obo wird von einem Lama oder Bonpriester errichtet. Von der jetzigen Generation hat kein

* Anmerkungen siehe pp. 68-71.

Tujen mehr diese Zeremonie gesehen. Die heutigen Obos stammen noch aus alter Zeit und zerfallen immer mehr. Darum weiß keiner mehr genau, was in das Obo vergraben wird.

Der Steinhügel: Die Höhe der Hügel ist verschieden, je nach den Umständen. Zuerst wird eine Außenwand kreisförmig aufgeschichtet. In diese Rundung kommt eine große Menge kleiner Steine bis zum Rande, und zwar sollen es weiße Steine sein. Bei jeder Oboverehrung werden immer neue Steine dazugeworfen, so daß der Haufen immer wächst. Die Außenwand des Hügel wird weiß getüncht. Die zwölf kleinen Steinhaufen heißen „Obokinder“. Unter jedem wird eine Urne vergraben.

Das Obogestell: Das Gestell, das man auf den Steinhügel setzt, hat vier starke Eckpfosten, welche durch armdicke Querbalken verbunden sind. Regeln für dessen Herstellung gibt es nicht, auch nicht für das Material desselben. Wird dieses Gestell baufällig, so ersetzt man es durch ein neues und verwendet die Reste des alten ganz nach Belieben. Je nach der Größe des Obos gibt es Gestelle von 1 bis 3 m Seitenlänge und bis zu 2 m Höhe. Das Gestell dient einzig dazu, Waffen, Baumzweige und Stangen zu halten.

Weihegaben: In das Obogestell kommen Waffen aus Holz, wie Speere, Schwerter, Pfeile, Bogen, Hellebarden; neuerdings sogar Holzgewehre. Ferner steckt man Baumzweige und Manifahren dazwischen.

Über das Holz gibt es keine Vorschriften. Sowohl an Waffen wie an Baumzweigen werden Schafwollbüschel angebunden. Die Speere sind manchmal rot bemalt und mit spiralförmigen schwarzen Tuchstreifen umwunden. Die Schwerter sind ebenfalls bis zum Griff schwarz gestrichen. Die Wollflocken an der Speerspitze sind Ersatz für die Speerquasten, welche an richtigen Speeren aus weißen Yakschwanz-Büscheln bestehen, die man rot färbt. Die schwarze Farbe bedeutet Eisen. Früher umwand man die Speere spiralförmig mit Blechstreifen.

Die Baumzweige sind gewöhnlich von Pappeln, Tannen und Zypressen. Bevorzugt werden Zypressen und Tannen. Man kann auch die Blätter daran lassen. Geschälte, glatte Zweige können auch die Speere ersetzen.

Auf den Steinhügel innerhalb des Gestelles werden auch andere Opfergaben geworfen, so kleine weiße Steine, Gold, Silber, Geld, Getreide, Zucker, Butter, Blumen, Teeblätter usw. An das Obogestell bindet man Seidenfäden, Hadas; um das Gestell zieht man eine Seidenschnur. Früher behängte man das Obo mit kostbaren Tüchern. Aber jetzt sind die Leute zu arm. Die Seidenfäden und die lange Seidenschnur ist nur ein Ersatz dafür. Auch Gold und Silber werden fast nicht mehr auf das Obo geworfen.

Manchmal zieht man vom Obogestell oder von der Manistange aus noch eine Schnur mit zwölf Manifahren über den Engpaß in der Nähe. Diese Schnur ist aus schwarzer Wolle und heißt „Wolfsschnur“. Eine andere Schnur wird häufig noch vom Obo bis an einen Baum geführt, woran zwölf Manifahren hängen. Diese Schnur ist weiß und heißt „Manischnur“.

Das Monatsopfer : Gewöhnlich wird das Obo am 1., 8. und 15. Tag eines jeden Mondmonates verehrt ². Das geschieht gewöhnlich vom Familienherrn. Er begibt sich mit einem Speer oder mehreren Zweigen und allem andern Zubehör in aller Frühe zum Obo.

Zuerst bringt er davor das gewöhnliche Weihrauchopfer dar. Dann gießt er eine Schale Gerstenwein vor dem Weihrauchfeuer auf den Boden. Hierauf steckt er Lanzen und Zweige mit Wollbüscheln aufs Obo, hängt Seidenfäden ans Gestell und wirft seine Weihegaben auf den Hügel, nämlich Butter, Teeblätter, Geld, Silber usw., so wie er es sich gerade leisten kann. Dann geht er dreimal von links nach rechts um das Obo herum, wirft 108 kleine weiße Steine hinauf und betet dabei das *om mani padme hum* und ruft dazwischen : „Das weiße Obo bewerfe ich.“ Hierauf macht er vor dem Weihrauchfeuer zum Obo gewandt einen dreifachen Kotou. Während der ganzen Zeremonie wird von Begleitern die Muschel geblasen. Das ist aber nicht notwendig.

Das Schafopfer : Für die Zeit des Schafopfers gibt es keine festen Vorschriften. Es gibt gemeinsame Opfer, an denen sich das ganze Dorf für die Dorfanliegen beteiligt ; und es gibt private Opfer, die der einzelne für seine Familie darbringt.

Das gemeinsame Opfer wird meist im Sommer, nach Errichtung der Pfahlziege für eine gute Ernte, dargebracht. Ein Einzelopfer wird je nach Zeit und Umständen zu allen Jahreszeiten vorgenommen, z. B. bei Krankheit, vor einem wichtigen Unternehmen. Da aber ein Mann allein nicht alles zu einem Opfer erledigen kann, lädt er dazu noch mehrere Männer ein, die ihm helfen und nachher das Opferfleisch verzehren. Wer das Opfer darbringt, muß auch für die Kosten aufkommen.

Der Opferritus unterscheidet sich nicht von dem der andern Schafopfer. Das Schaf wird also gewaschen, mit Milch begossen, geräuchert usw. Meist ist auch ein Wahrsager dabei. Nachdem das Opferfleisch gekocht ist, werden vom Sud mehrere Schalen geschöpft. Damit vollzieht man die Opferwürfe in den vom Wahrsager angegebenen Richtungen. Diese sind immer gleich. Drei Schalen wirft man nach Norden für den Himmel, je drei Schalen nach Ost, Süd und West und Nord für die zahllosen Geister, drei Schalen links neben das Weihrauchopfer für den Berggeist im Obo, drei Schalen rechts neben das Weihrauchopfer für den Erdgeist. Dann folgen drei weitere Schalen auf das Obo, und schließlich gießt man noch drei Schalen vor den Geisterspeer hin. Dann folgt das Opfermahl, wobei alles Fleisch aufgezehrt wird.

Vor dem Schafopfer wird zuerst die allgemeine Oboverehrung vorgenommen wie beim Monatsopfer.

Das Obogebet : Oft lädt man einen Lama oder Bonpriester ein, um vor dem Obo zu beten. Das kann 1 bis 7 Tage dauern, je nach dem Anliegen. Auch hier ist entweder das ganze Dorf oder eine Einzelperson der Bittsteller. Jeder kommt selbst für die daraus entspringenden Unkosten auf.

Der Gebetsdienst beginnt mit einem Weihrauchopfer der Leute. Währenddessen macht der Lama ein *šdorma*. Dann stellen die Leute folgende Opfergaben vor das Obo : drei Backbrote, dreizehn Dampfbrote, eine Schale

Gerstenwein, Blumen in Vasen, kleine Schalen mit Honig, eine Tasse Tee, schwarzen und weißen Zucker, eine Schüssel Tsamba mit Butterscheiben.

Der Lama betet vor dem Obo sitzend die entsprechenden Gebete, die er mit seiner Sanduhrtrommel und der Schelle begleitet. Die Leute verbrennen dabei an mehreren Stellen Weihrauch, machen Kotou und blasen die Muschel. Dieser Dienst kann mitunter den ganzen Tag dauern. Ist der Lama mit dem Gebet fertig, dann bringt er das Torma auf einen Stein auf dem Obo, besprengt das Obo mit Weihwasser und bewirft es mit Gerste, über die er leicht hinbläst. Hierauf nehmen die Leute von Opfergaben, die vor dem Obo stehen, pflücken etwas ab und werfen davon ins Weihrauchfeuer und auf das Obo. Die Blumen werden sämtlich auf den Hügel geworfen. Unterdessen haben andere schon die Speere, Zweige und Manifahren auf das Obo gesteckt und die Weihgaben darauf geworfen wie beim Monatsopfer. Dann umkreisen alle das Obo, die weißen Steine werfend und den Oboruf betend. Nun machen alle noch einmal einen dreifachen Kotou, trinken Tee und gehen nach Hause.

Der Gebetsdienst kann auch mehrere Tage dauern. Dann schlagen die Leute Zelte auf dem Berg auf und wohnen und essen dort.

Das Obofest: Jährlich findet am sechsten Tag im sechsten Monat ein Obofest statt. Bei diesen Festen wird morgens das Obo wie beim Monatsopfer verehrt. Man kann auch ein Schafopfer und den Gebetsdienst des Lama damit verbinden.

Alle Leute aus der Nähe, Männer und Frauen, Alt und Jung, kommen beim Obo zusammen. Ist das Obogelände zu schwierig und nicht flach genug, dann versammelt man sich am Fuße des Berges oder sonstwie auf einer Wiese. Dort halten die Männer Pferderennen ab, man sitzt ums Feuer, trinkt und singt; man ißt und tanzt und lacht. Chinesische Händler stellen sich ein, schlagen ihre Buden auf und bieten ihre Waren feil. — Früher, als man noch die alten Waffen gebrauchte, schlossen sich an die Pferderennen Bogenschießen, Speerwerfen und Schwertkämpfe an. Besonders gerne hielt man Ringkämpfe ab. Heute ist das nicht mehr der Fall. Man übt nur noch das Pferderennen und das Wettsingen. Der Berggeist freut sich, wenn das Volk so lustig ist ³.

Obo und Berggeist: Das Obo ist die Wohnung des Berggeistes. Ihm gehört alles, was auf der Erde lebt, Gras, Bäume, Blumen, die wilden Tiere und die Menschen. Vom Obo aus bewacht er Wohl und Wehe des Stammes (*ayil*) und beschützt Tier und Mensch. Die wilden und zahmen Tiere sind seine Herde und die Wölfe seine Hunde. Darum bringt man dem Berggeist vor dem Obo ein Opfer dar, wenn die Wölfe zu schädlich werden. Er kann sie bändigen.

Die Seide (Tücher oder Bänder) am Obo bedeuten die Gewänder des Berggeistes; die weiße Farbe der Obowand seine Erhabenheit und sein Glück.

Das Obo ist das Waffenhaus des Dorfes und des Berggeistes. Hier holten in alten Zeiten die Männer ihre Waffen zu Kampf und Wettspiel.

Hierhin brachten sie sie zurück. Jetzt sind die Tujen friedliche Bauern, ihre Waffen brauchen sie nicht mehr. Darum übergeben sie sie dem Berggeist.

Von allem, was kostbar ist, schenkt man dem Berggeist etwas : Gold, Silber, Seide usw. Durch ihn wird alles Glück, der Reichtum und Bestand des Dorfes gewährleistet. Der Berggeist spendet die Nachkommenschaft ; die kleinen Steinhügel bedeuten Fruchtbarkeit ⁴.

Das erste Obo : Nach der Tujensage vom Geser-*xaan* wurde das erste Obo im goldenen Zeitalter der Menschheit vom ersten *xaan* auf Erden, dem *Hamluo siergän*, errichtet :

„Es war alles sehr gut. Es war eine Zeit von Honig und Fett. Zu Anfang der drei Sommermonate errichtete er ein *regiengu*-Obo auf dem Gipfel des *Rira-ntumbo*. *Hamluo siergän* versank in Betrachtung. Von (sc. den Dreien) *Gadbo Huala*, *Šdonšdog Sienba*, *Sasin Dadma*, ging einer Zypressenzweige brechen, einer Gewürze kaufen und einer weiße Steine sammeln. Eine Woche saß er in Betrachtung. Als eine Woche erfüllt war, errichtete er das *regiengu*-Obo. In das Obo setzte er den Mutterhund *Tsila*. Auf dessen Leib streute er Gewürzmedizin. Seinen Leib umwickelte er mit Seide. Dann sprengte er Weihwasser über ihn. Den *regiengu*-Lama lud er ein. Der betete das Weihegebet. Sieben Tage betete er. Auf jenes Obo häuften sie weiße Steine. Im Kreisrund des Obo schichteten sie große Steine auf. Auf den Gipfel des Obo steckten sie Zypressenzweige und banden daran Wolle vom weißen Schaf. Das Kreisrund des Obo bestrichen sie mit weißer Erde ⁵. Mit Seide umwickelten sie das Obo. In den Tagen der drei Sommermonate bewarfen sie, auf den Pferden galoppierend, das Obo. Weiße Steine warfen sie, Gold und Silber warfen sie, Getreide und Butter warfen sie. Und der Menschen Leben entfaltete sich. ⁶“

Wörterliste

Obō :	<i>lašdzē</i> (<i>lawdzē</i> , <i>ladzē</i>) (tib. Lehnwort) ⁷ . <i>mao-chi</i> (chin.) ; es sind die Zeichen für Schilf - Glück. <i>Šān-shen</i> (chin.) = Berggeist ⁷ .
Obenberg :	<i>lawdzē ūla</i> .
Obo errichten :	<i>lawdzē paḡguni</i> .
Obogrube :	<i>lawdzē nukuo</i> .
Steinhügel :	<i>tašē soḡdō</i> .
Obogestell :	<i>lawdzē dziadzē</i> (chin.).
weißtünchen :	<i>tsiḡandē budē</i> .
Inhalt der Obogrube :	<i>rdzē</i> .
Weihgaben für das Obo :	<i>lawdzē šdodlōdzān ntsuomdzia</i> = auf das Obo gesetzte Waffen.
Speer :	<i>dziḡa</i> .
Schwert :	<i>wōldē</i> .
Baumzweige :	<i>šdziōdzē aralaḡ</i> = (Pappel)zweige ; <i>šgua aralaḡ</i> = Zypressenzweige ; <i>iāngēraḡ aralaḡ</i> = Tannenäste.
Schafwolle :	<i>niḡuasē</i> .
Seidenfäden :	<i>torguo šdadzē</i> = Seiden-Fäden.
kleine weiße Steine :	<i>mulḡan</i> (<i>mula</i>) <i>tsiḡan tašē</i> .
Speerquaste :	<i>dziḡa mān dziōḡ</i> .

Getreide :	<i>dzüldē tara</i> = allerlei Getreide.
Zucker :	<i>garā</i> .
Gold :	<i>xaldān</i> .
Silber :	<i>miēngu</i> .
Manischnur :	<i>lanġ-sheng</i> (chin.) = Wolfsschnur. <i>kimori bōdoġ</i> = Luftpferd Schnur.
Oboruf :	<i>garu</i> (tib.) <i>lawdzē yāra</i> (tib.). <i>šdo-o-ođ</i> = das weiße Obo von unten her bewerfe ich ⁸ . <i>lawdzē dzidziġa</i> = Obo Küken.
kleine Steinhaufen :	<i>lawdzē tada xoni šēnlie</i> = vor dem Obo ein Schaf opfern.
Obo-Schafopfer :	<i>lama lawdzē tada mošguni</i> .
Der Lama betet vor dem Obo :	<i>yilenē šēnlie</i> = gesamtes Opfern.
Die Opfergaben :	<i>lawdze tada sō</i> .
Beim Obo hausen :	<i>bekārge pošguo</i> .
Ein Zelt aufschlagen :	<i>mori holilġa</i> = Pferde rennen lassen.
Pferderennen :	<i>kāni mori gurdā</i> ?
Wessen Pferd ist schnell :	<i>sēmu sēmuda</i> = Pfeile schießen.
Wettschießen :	<i>Wessen Waffenkunst ist groß</i> = <i>kāni xuawu šgewa</i> ?
Die jungen Leute ringen :	<i>mula kunsgē walde</i> .
Wessen Kraft ist groß :	<i>kāni kudzi šgewa</i> ?
Groß und klein singen eins :	<i>šge mulasgē nigē dōlā</i> .
Wessen Lieder sind viel :	<i>kāni dō uluona</i> ?
Obo Pferderennen :	<i>lawdzē šda rēdziōn</i> (tib.) ⁸ .
Obofest :	<i>lawdzē šdodlō, mori holġani</i> = das Obo bewerfend die Pferde rennen lassen.
Das Obo beschützt die Menschen :	<i>lawdzē ayili kun, asē, mulā-sēla, nasā, ġuosāni furōn-lāni</i> = Das Obo des Dorfes (Sippe) beschützt Menschen, Tiere, Kleinkinder, vor Seuchen und Streit.
Der Berggeist :	<i>yifu la</i> (tib.) ⁸ .
Das Wild wird vom Berggeist betreut :	<i>lawdzē udaġladzān sōwa</i> (oder <i>fsüärēġwa</i>) = Vom Obo regierte Vögel (oder Wild) sind.
Der Hund des Berggeistes (Wolf) :	<i>yifulani noxue</i> .
Die alten Leute erzählen Sagen :	<i>šdogu kunsgē xueŋge gulie</i> .
Wessen Sagen sind viel :	<i>kāni xue uluona</i> ?
Groß und klein trinken Gerstenwein :	<i>šge mulā dērasēngē udzi</i> .
Der heutige Tag ist gut :	<i>niudurġuo dur sēna</i> .
In Gemütlichkeit laßt uns zusammensitzen :	<i>sugdziēnge sōldeya</i> !
Heute weiß man das Morgige nicht :	<i>niudurē malōnguni li mudien</i> .
Mit dem Tode ist's aus :	<i>fugugē bura dzia</i> .
In die Welt umsonst kamen wir :	<i>ndziġdienē</i> ⁸ <i>arān nigē huē rēdziā</i> - (<i>nigē xue</i> = einmal).

Anmerkungen

¹ Das Obo muß nicht immer auf einem Berge sein. Man kann auch in andern Gegenden um Sining Obos in der Ebene antreffen, z. B. bei Fandse- und Chiafandse-Siedlungen. Aber auch hier sind fast immer Bäume dabei. Die Tujen jedoch behaupten, sie würden nie ein Obo in der Ebene bauen; denn ein Obo gehöre dem Berggeist und müsse daher auf einem Berge stehen. — Sie nehmen es mit dem heiligen Ort ziemlich ernst. So ist es auffallend, daß bei allen Tujendörfern Berggelände ausgespart wird, ein Stück Grasland mit Wald, wo kein Ackerbau betrieben werden darf. Wo aber Chinesen dazwischen kommen, verschwinden diese Berghaine. An diesen spärlichen Resten kann man sich vorstellen, wie das jetzt kahle Ackerland früher ausgesehen hat.

² Zwischen Obo und Mond besteht keine Beziehung. Die hier genannten Tage werden allgemein für Opfer und Kult bevorzugt, und dafür sind die Mondphasen maßgebend.

³ Das Obofest wird auch von den Mongolen und Tanguten gefeiert. Dafür sucht man, nach Aussage des Gewährsmannes, immer einen Tag im sechsten Monat aus, es braucht aber nicht immer der sechste Tag zu sein. Es ist die Zeit, in welcher früher die Obos errichtet wurden; und es scheint, daß es sich dabei um die jährliche Wiederkehr handelt. — Heute sind diese Feste mehr oder weniger in einen chinesischen Markttrubel ausgeartet, wie z. B. das Fest im Neujahrsmonat bei Wei-yüan-pu (Huchu), das eigentlich ein Tujenfest ist. Aus der alten Zeit sind nur noch das Pferderennen und das Liedersingen geblieben.

⁴ Die Tujen unterscheiden drei große Geister: den Himmel, den Berggeist und den Erdgott. Hervorgehoben sei, daß die Eigenschaften des Berggeistes ziemlich nahe an die des Himmels heranreichen (vgl. Teil 2). — Das eigentliche Opfertier für den Berggeist und den Himmel ist das Schaf. — Der Erde opfert man Schweine und zwar immer im Gehöft, wogegen man dem Himmel und Berggeist meist im Freien opfert. — Der Ritus beim Schweineopfer ist der gleiche wie beim Schafopfer: waschen, abräuchern, Milchguß usw., was sich bei diesem Tier recht befremdlich ausnimmt; ein Hinweis, daß das Schweineopfer erst später übernommen und mit den Schafopferitten versehen wurde.

⁵ Die weiße Farbe ist die Glücksfarbe des Lamaismus. Es sei an die weiße Muschel erinnert, die weißen Erdgottturnen, die weißen Wollflocken an Lebensbaumzweigen. Wenn jemand eine Reise antritt, so sagt man: möge dein Weg weiß sein. Bei den Tulkus wird das sogar bildlich vorgeführt, indem man bei ihrem Aufbruch Mehl, Kalk usw. auf den Weg streut. Weiß sind die Klöster gestrichen, und weiß soll der Palast des Berggeistes sein.

⁶ Dieser Passus ist wörtlich aus der Tujenversion der Geser-Sage übersetzt, wie sie mir von einem Sänger mit Hilfe des Alten diktiert wurde. Er ist charakteristisch dafür, wie eng die Vorstellung vom Obo mit buddhistischen Formen verbunden ist. Von der immer wieder behaupteten Gegnerschaft zwischen Buddhismus und vorbuddhistischem Kult ist nichts zu merken. Es gibt in Lamaklöstern Bücher über die Errichtung von Obos; es ist mir aber nicht gelungen, ein solches Buch zu sehen oder näheres über die Riten zu erfahren. Nur erzählte man, es gäbe eine ganze Reihe von Oboarten, darunter auch solche, die nicht von Lamas errichtet werden. Auch sei es ganz verschieden, was alles in einer Obogrube beherbergt würde. Man bringe darin mit Vorliebe Urnen, Kessel und Rüstungen unter.

Bei dieser Mythe wird ein Hund im Obo begraben, und wie es scheint, ein lebendiger. Er wird behandelt wie andere lamaistische Götterfiguren, die von einer Gottheit beseelt werden, erhält ein Seidengewand, wird mit Weihwasser besprengt, mit Gewürzen beworfen; das Weihegebet wird gebetet. Es ist ein Mutterhund. Welche Bewandnis es mit diesem Hunde *Tsila* habe, war nicht festzustellen. Vermutlich gehört er zu den Stammtieren. Chinesen in dem Tujendorf Hua-ling-kou (Kreis Huchu) behaupten, die

Tujen würden einen Hund ins Obo eingraben. Dieser Hund sei ihr Vorfahre. Mein Gewährsmann stritt das entschieden ab, und ich konnte auch sonst keine weitere Auskunft über diese Behauptung erhalten. Woher die Leute diese Erzählung haben? Sie sagten, das sei so überliefert. Jedenfalls ist auffallend, daß auch in dieser Tujenmythe der Hund vorkommt. Andererseits ist zu bedenken, daß der Gewährsmann wohl um die herabsetzende chinesische Auffassung weiß, welche (auch in der Literatur) die Barbaren von Hunden abstammen läßt. — Der Hund spielt bei den Tujen noch eine Rolle als Spender der ersten Gerste; ferner bei der Wetterburg des zum Himmel schreienden Hundes, *hao t'ien chen* (chin.). Aber dieser Hund in der Wetterburg wird in Verbindung mit dem gleichnamigen Hund des Helden Geser gebracht, *hao t'ien ch'üan* (chin.).

Im übrigen sind in dieser Mythe die Grundzüge der Oboverehrung vorhanden: Bewerfen mit Weihegaben, Umkreisen (und zwar zu Pferde, wie das noch bei benachbarten Mongolen sein soll), Weihrauchopfer. — Waffen werden nicht erwähnt, wohl aber die Zypressenzweige, die auf den weißen Steinhäufen gesteckt werden. — Und vor allem ist bemerkenswert, daß das Obo auf dem Weltenberg errichtet wird und somit wohl der eigentliche Zusammenhang und tiefere Sinn gegeben ist, der durchaus nicht buddhistisch zu sein braucht.

Mit diesem Hinweis würde auch übereinstimmen, was z. B. BASTIAN (Chinareisen pp. 395 ff.) schreibt, das Obo stelle den Berg Sumeru dar. Und auch die vielen kleinen Steinhäufen in Richtung der Weltgegenden ordnen sich so in das gleiche Weltbild ein. Vgl. UNKRIG in FILCHNER: Kumbum, Anm. 1638.

Die Manischnüre sind offenbar ebenfalls ein lamaistisches Ergebnis, vielleicht ein Ersatz für die früher daran aufgehängten Schafschulterknochen, die BASTIAN, a. a. O. p. 601, erwähnt. Von diesen Schulterblättern ist bei den Tujen nichts mehr bekannt. Warum man hier die beiden Schnüre, die schwarze und weiße, so unterscheidet, läßt sich nicht klären.

⁷ Überraschend war mir die Aussage des Alten, daß man in seiner Gegend den Ausdruck *obō* nicht kenne. Ich fand das bestätigt; zumindest wird er unter den dortigen Tujen nicht gebraucht, was umso verwunderlicher ist, als die Chinesen das Wort *obō* am meisten gebrauchen. Die Tujen haben fast ausschließlich das tibetische Lehnwort *lašdzē* (oder *lawdzē*). Weiter entfernt gibt es allerdings Tujen, die beide Bezeichnungen kennen; *lašdzē* ist weiter nichts als das tibetische *la-rtse*, „Berg-Spitze“, nach CH. DAS (p. 1200): „the summit of a pass“. Die Beziehung zum Höhenkult und Berggeist ist eindeutig. — Neben dem Fremdwort *obō* (mong. *obuğa*, DMF 296) haben die Chinesen noch den Namen *mao-chi*.

Der chinesische Ausdruck *mao-chi* gibt an sich keinen vernünftigen Sinn. In der Tangkar-Chronik sah ich dafür die Zeichen von Schilf (*mao*) und Glück (*chi*); es gibt auch andere Schreibarten. Das beweist, daß es sich hier um eine Lautnachahmung eines Fremdwortes handelt. Welches aber das Originalwort dafür sein soll, ist nicht festzustellen. In der Gegend der Chia-Hsifan um Kumbum ist der Name *shan-shen*, d. h. Berggeist, am gebräuchlichsten. Damit identifizieren die Chinesen das Obo einfach mit dem Geiste, was ja auch der Sache entspricht; denn es ist ja der Sitz des Berggeistes.

⁸ *mändziog* : tibetisch *lcog* = Wimpel, Zinne, Spitze. Das *män* scheint aus dem Chinesischen zu stammen, *mang* = Wimpel. — *garu lawtsë yäre šdodla* (Oboruf) : tibetisch *dkar* (gesprochen *gar*) = weiß, *la rtse* = Obo, *yar* = nach oben, *stod la* = nach oben, auflegen. — *rëdžiön* : tibetisch *zon* = reiten. — *yifula* : tibetisch : *ri bo* = Berg, Hügel, *lha* = Geist. — *ndzigdien* : tibetisch *'jig* = Vergänglichkeit, *rten* = Behälter. Eine buddhistische Ausdrucksweise für die Welt : die 10 Behälter der Vergänglichkeit (UNKRIG).

5. Die Tschortenkammer *

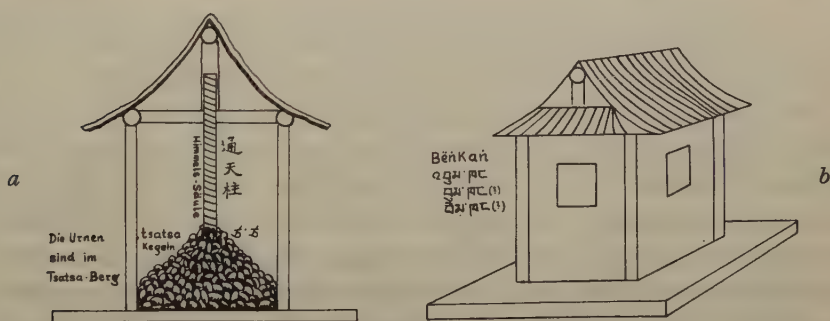
Bericht

In jedem Tujendorfe und mitunter auch bei Einzelhöfen findet sich eine Tschortenkammer. Der eigentliche Name ist Hunderttausend-Haus. Diese Kammer sieht aus wie ein kleiner Tempel ohne Türen. Es sind darin mehrere heilige Urnen, welche unter 100 000 kleinen Tonkegelchen begraben sind. In diesem Kegelberg steckt die Himmelssäule, die mit allerlei Segensformeln beschrieben ist.

Die Tschortenkammer wird vom ganzen Dorfe errichtet. Alle müssen mithelfen. Der Lama kommt und betet sieben Tage, macht eine Reihe Tormas und richtet die Urnen her. Am siebten Tage wird die Tschortenkammer gebaut. Man läßt nur kleine Fenster darin. Vor der Tschortenkammer verbrennen die Männer Weihrauch und ziehen im Kreise um die Kammer herum wie beim Obo. Durch die Fensterlöcher werfen sie dann wieder kleine Tschorten hinein.

Die Tschortenkammer schützt das Dorf und die Familie vor Unglück. Sie unterdrückt die schlechten Erdeinflüsse.

Fig. 8



a : Tschortenkammer innen ; b : Tschortenkammer außen.

Einzelheiten

Ort : Die Tschortenkammer wird immer außerhalb des Gehöftes errichtet und außerhalb des Dorfes. Auf Wege nimmt man keine Rücksicht. Der Ort wird vom Wahrsager näher bestimmt, nicht vom Lama.

* Anmerkungen siehe pp. 77-79.

Form : Der Grundriß der Tschortenkammer ist rechteckig. Die Größe ist ganz verschieden. Es gibt kleine Kammern in Mannshöhe und große mit schönen Ziegeldächern und Säulenumgang. Niemals befindet sich eine Tür in der Wand. Nur in Kopfhöhe läßt man quadratische Luken von einer Elle im Geviert. Auf dem Dach befindet sich keine Sonnen-Mondscheibe, wie sonst häufig bei Tempeln. Vor der Kammer steht meist ein schöner Weihrauchofen. — Es gibt viele Arten von Tschortenkammern. Diese hier ist die häufigste, sie heißt „Haus-Kammer“ ; denn es gibt auch solche, die nicht überdacht sind ¹.

Zeit : Die Tschortenkammer kann zu allen Jahreszeiten errichtet werden. Man bevorzugt aber die frostfreie Zeit wegen der Mauerarbeiten. Im einzelnen gibt der Wahrsager Tag und Stunde an. — Die Vorbereitung beansprucht jedoch viele Wochen, weil man das Baumaterial, die Urnen und die Tonkegelchen herrichten muß. Zudem ist immer ein kleines Dorffest mit der Errichtung verbunden, weshalb man mit Vorliebe die Zeit nach der Ernte wählt.

Personen : Bei der Vorbereitung beteiligen sich alle Personen des Dorfes, Männer, Frauen und Kinder. Der Vorsteher verteilt die Arbeit auf die einzelnen Familien. Bei der Aufrichtung und den Weihehandlungen jedoch sind nur Männer tätig. Frauen hält man fern. — Die Weihe der Urnen und den Dienst bei der Errichtung nimmt nur ein Lama von höherem Range vor.

Die Urnen : Im ganzen sind es zehn Urnen, zwei große Urnen bis zu 40 *cm* Höhe und acht kleine Urnen. Über den Kauf, die Reinigung der Urnen usw. gelten dieselben Vorschriften wie bei der Erdgotturue (vgl. den betreffenden Abschnitt).

Der Inhalt der Urnen : Die großen Urnen enthalten zwei Schichten Füllsel, dazu wird in jede Schicht ein Bündel von fünf Gebetsrollen gesteckt, also in jede große Urne zehn Rollen zu je fünf in zwei Bündeln.

Die Herrichtung dieser Bündel geschieht in folgender Weise : Der Lama nimmt ein Stäbchen aus sauberem Holz von etwa 10 *cm* Länge und der Dicke eines kleinen Fingers. Darum wickelt er eine Schicht mit tibetischen Texten bedruckter Papierblätter. Er bringt zu diesem Druck selber die Holzplatten mit, da die Texte je nach den Geistern verschieden sind, welche durch die Rollen dargestellt werden. Um diese Papierschicht kommt mit Seidengarn in den fünf Farben eine ganze enge Wickelung, so daß man von den Texten nichts mehr sieht. Dann nimmt der Lama fünf solcher Röllchen und bindet sie zusammen, und zwar so, daß die Hauptrolle in die Mitte kommt und die andern vier sie symetrisch umgeben. Um dieses Bündel kommt dann eine Lage Seide oder dünnes Tuch von gelber oder roter Farbe, und schließlich wird das Ganze noch einmal mit Seidengarn in den fünf Farben eng umwickelt wie eine Fadenspule beim Spinnen. — Alles, das Papier, das Tuch, die Fäden usw. werden jedesmal vor dem Gebrauch mit Weihwasser besprengt und abgeräuchert. — So werden im ganzen vier Bündel fertiggemacht.

Als Gefäßbeigaben werden gebraucht : Bergerde von heiligen Bergen (sie muß vom Gipfel genommen sein) ; Flußwasser, reines Quellwasser, welches in die Urne gesprengt wird ; Holz von reinen Bäumen in den Bergen, Tannen- oder Zypressenspitzen (auch Laub und Rinde von diesen Bäumen ist statt- haft) ; Getreide : Weizen, weiße Bohnen, weißer Raps, Gerste, Tibetgerste (*ch'ing-kuo*) ; schwarzer und weißer Zucker ; Buddhagold, Silber, Perlstückchen, Perlmutter. Diese Beigaben sollten die sieben Kleinodien darstellen. Man kann diese aber nicht besorgen und nimmt daher diese aufgezählten Dinge als Ersatz.

Außerdem kommen noch allerlei Gewürze hinein, die der Lama selbst mitbringt. Es sind die 74 Arten des Erdgott-Gewürzes. Dazu kommen noch fünf Fadenstränge in den heiligen Farben oder auch einzelne Fäden. Sie werden senkrecht in die Füllung gesteckt.

Das Einfüllen geschieht in folgender Ordnung : Zuerst wird die Erde und das Holz eingelegt und mit Quellwasser bespritzt. Dann wird das erste Rollenbündel eingesetzt und mit dem Getreide ausgefüllt. Darüber kommen die andern Beigaben bis zur Hälfte der Urne. Hierauf folgt genau wie zuerst die zweite Schicht mit dem zweiten Rollenbündel. Schließlich wird das Ganze bis zum Rande mit flüssiger Butter übergossen und genau wie bei der Erdgotturde mit einem roten oder gelben Tuch zugebunden, versiegelt und an dem Ende, wo das Siegel herabhängt, mit einem *nuru*-Zeichen bemalt. Dann folgen die zweite große Urne und die acht Begleiturnen. Die Begleiturnen haben keine Buddhabündel².

Weihe der Urnen : Alle Urnen werden nun zusammen auf ein oder zwei Holztablette gestellt, auf die man Zypressenblätter und Gerstenkörner gestreut hat. Die Tablette bringt der Zeremonienmeister auf die Lade vor dem Hausgott. Der Lama macht ein Torma und setzt es vor die Urnen. Nachdem nun vor jeder Urne eine Butterlampe angezündet ist und sieben Wasserschälchen davor stehen, sprengt der Lama geweihtes Wasser darüber und stellt die Weihwasserkanne auf ein Tellerchen mit Tibetgerste vor die Urnen auf die Lade. Jetzt setzt er sich auf eine Filzmatte und betet über die Urnen das Weihegebet. Er kann das aber auch auf seinem Kang tun. Danach wird alles wieder abgeräuchert. — Im Hofe brennt dabei das große Weihrauchopfer.

Die Himmelssäule : Sobald der Lama gekommen ist, werden die Dorfältesten bei ihm vorstellig und lassen sich die Regeln angeben für den Baum, der als Säule in der Tschortenkammer stehen soll. Sie holen dann einen Zimmermann aus dem Dorfe und gehen in die Berge, den Baum zu suchen. Der Baum muß wildgewachsen sein, nicht von Menschen gepflanzt. Er soll nicht von belebten Plätzen und vom Wegesrand genommen sein. Das Holz sei vornehm, wenigstens Tannen- oder Zypressenholz.

Bevor der Zimmermann Hand anlegt, wäscht er sich Hände und Gesicht und spült den Mund. Dann räuchert er Kopf und Hände ab. Genau so verfährt er mit seinen Werkzeugen. Zunächst bezeichnet er am Stamm die vier Himmelsrichtungen ; dann fällt er ihn und glättet die vier Seiten entsprechend

diesen Richtungen, die der Baum auch in der Tschortenkammer beibehalten muß. Der Baum darf nur 6 Ellen lang sein, nicht mehr und nicht weniger. Die Breite beträgt etwa 10 *cm*.

Der Stamm wird nach Hause gebracht und im Hofe, worin der Lama weilt, glatt gehobelt, während der Lama betet, und draußen das Weihrauchopfer verbrannt wird. Dann bringt ihn der Schreiner ins Haus und legt ihn zum Lama auf den Kang. Dieser betet zunächst ein Gebet über den Stamm und beschreibt ihn dann mit roten tibetischen Sprüchen. Meist benutzt er dazu rote Erdfarbe, die in Wasser aufgelöst wird. Der so beschriftete Stamm wird dann mit einem gelben Tuch umwickelt und mit einigen Fäden umwunden. Auf das Tuch werden die Himmelsrichtungen geschrieben. Man bringt den Baum hierauf zwischen die Urnen auf den Hausaltar und stellt ihn an die Wand gelehnt aufrecht. Die Öllämpchen und sieben Wasserschalen werden erneuert, und während im Hof ein neues Weihrauchopfer dargebracht wird, besprengt der Lama den Stamm und betet das Weihegebet über ihn ³.

Die Tschorten: Die Tschorten haben die Form von kleinen Lehmkegeln und sehen aus wie große, achttürmige Tschorten. Die Chinesen sagen dazu „rote Lehmklöße“. Im ganzen sollen es 100 000 Kegelchen sein. Man hält sich aber nicht immer an die Zahl, besonders wenn das Dorf klein ist. Schon 3 bis 4 Monate vorher werden diese Lehmkegelchen in eigenen Holzformen gegossen. Die Dorfältesten verteilen dabei die Zahl auf jede Familie.

Die Unterflächen der noch feuchten Figürchen werden auf Tibetgerste und Weihrauch getupft, die beim Trockenwerden daran hängen bleiben. Die Durchschnittsgröße ist etwa eine Fingerlänge; es gibt auch größere ⁴. — Die fertigen Tschorten bringt man auf einen Haufen in eine Tempelhalle oder in ein sauberes Gehöft. Der Lama begibt sich am letzten Tage vor der Errichtung dorthin, besprengt sie mit Weihwasser und betet darüber. Dann macht er an Ort und Stelle ein Torma, welches mit den üblichen sieben Wasserschälchen vor die Tonkegel gestellt wird. Nachdem alles mit Weihrauch abgeräuchert ist, betet er das Weihegebet und geht dann wieder zu seinem Gastherrn.

Die Errichtung der Tschortenkammer: Am siebenten Tage erscheint in aller Frühe der Speerwahrer. Er wahrsagt im Hofe, unter Befragung des Vorstehers, wann und wo die Kammer zu errichten ist. Dann geht er hinaus und gibt unter Speerschütteln genau die Stelle an, indem er den Speer dort in den Boden rammt. Der Lama trinkt unterdessen seinen Morgentee.

Jetzt bringen die Leute alles herbei, Steine, Balken, Tschorten, Lehm, Stroh, Urnen, alles was eben notwendig ist. Für den Lama breitet man mit der Richtung nach Osten eine weiße Filzmatte hin, stellt einen kleinen Kangtisch darauf und schickt eine Abordnung, die ihn feierlich einlädt und zu dieser Stelle geleitet. Er nimmt auf der Matte Platz und beginnt sein Gebet, von Schelle und Trommel begleitet.

Der Wahrer nimmt nun den Speer fort, und die Männer streuen Lebensbaumzweige und Gerstenkörner über die Stelle, wo er eingerammt war. Dann setzen sie genau auf die Spur des Speeres die erste große Urne und

je nach den vier Himmelsrichtungen die vier andern kleinen Urnen. Dahinter wird die Himmelssäule mit den vier bezeichneten Richtungen aufgestellt. Sie wird nicht in den Boden gerammt, sondern man hält sie vorläufig noch fest, dieweil nun die Männer in aller Eile die Tonkegel Kiepe um Kiepe über die Urnen und um den Fuß der Säule anhäufen, bis diese von selbst stehen bleibt. Sind die Urnen so bis zu einer Fläche eingedeckt, dann streut man noch einmal allerlei Beigaben darüber, wie sie bereits in den Urnen enthalten sind und die man dafür übriggelassen hatte. Jetzt folgt unter den gleichen Zeremonien die zweite Schicht mit den nächsten vier Urnen, die genau um ihre große Urne gruppiert werden, welche unmittelbar über die untere große Urne zu stehen kommt. Und wiederum werden die Lehmtschorten darüber gehäuft, bis am Schlusse die Urnen unter einer Pyramide begraben sind und die Säule nur noch mit dem obern Teil zu sehen ist. — Die Säule kommt auf die Seite der Urnen zu stehen, nach welcher ein Berg liegt, was bei dem bergigen Gelände sofort zu ersehen ist.

Bevor die Säule von den vielen Tschorten begraben wird, wird sie noch einmal mit Weihwasser besprengt und abgeräuchert⁵. Während der ganzen Zeremonie, von morgens bis abends, wird vor der Stelle oder auch an mehreren Stellen in der Nähe das große Weihrauchopfer verbrannt. Am Schlusse bringt sogar der Lama selbst vor dem geweihten und abgeräucherten Tschortenberg mit der Säule das Weihrauchopfer dar, während alle Kotou machen.

Danach setzt er sich wieder auf seine Matte und fährt mit seinen Gebeten fort. Währenddessen wird in aller Eile die Kammer gebaut. Zunächst werden die vier Eckpfosten aufgerichtet und oben miteinander in gleicher Höhe verbunden. Der Vorsteher bringt zwölf Brote und etwas Schnaps und stellt sie auf einem Tablett vor den Tschortenberg. Die Schreiner legen dazu den Firstbalken. Darin haben sie ein Loch gebohrt und dieses mit Getreide und Butter gefüllt und wieder mit einem Holzdeckel verschlossen. Der Vorsteher umbindet diese Stelle — es ist die Mitte — mit einer Elle roten Tuches. Dann verbrennt man Weihrauch und macht Kotou. Dabei werden die Werkzeuge auf ein kleines Maß Getreide vor die Brote gelegt. Die Schreiner steigen nun aufs Gerüst und ziehen an Stricken den Firstbalken hoch. Der Vorsteher wirft ihnen dann zwei von den Broten hinauf, die sie aber wieder zurückwerfen; ebenso reicht man ihnen den Schnaps, den sie austrinken. Jetzt erst legen die Schreiner den Firstbalken auf die Stützen, genau über die Himmelssäule. Diese berührt jedoch nicht den Firstbalken, sondern ragt frei nicht ganz bis zum First in der Mitte empor. — Der Firstbalken wird vorher ebenfalls mit reinem Wasser besprengt und mit Weihrauch und dem Glühstein abgeräuchert.

Jetzt steigen die Schreiner wieder herunter, und die Männer beginnen, zwischen den Eckpfosten die Mauern hochzuziehen. Haben diese etwa 50 cm erreicht, so daß die Tschorten nicht mehr herausrollen können, so machen sie eine Pause. Man streut noch einmal über den Tschortenberg Weihrauchblätter und arbeitet dann weiter, auf allen vier Seiten gleichmäßig. In Kopfhöhe bleibt auf jeder Seite eine Lücke. Es wird gleich bis zum Dach weitergemauert und alles sofort mit Lehmörtel verputzt. Auch das Dach wird

sofort gedeckt. Wenn alles trocken ist, wird die Außenseite mit Kalkmilch geweißt. — Wird man nicht am gleichen Tage fertig, so arbeitet man am folgenden Tage weiter.

Gegen Schluß macht der Lama noch einmal ein Torma und stellt es vor die Tschortenkammer. Man verbrennt wieder Weihrauch, bläst die Muschel und macht Kotou. Dann ziehen alle, auch die Frauen, um die Kammer herum, wie um ein Obo. — Oft besprengt der Lama noch einmal die neue Tschortenkammer nach dem Weißen mit Weihwasser; dann begeben sich alle nach Hause und feiern das Ereignis mit Festgelage, Singen, Tanzen und Trinken.

Verehrung der Tschortenkammer: Später wird die Tschortenkammer zu bestimmten Tagen durch Umzug und Weihrauch verehrt, ähnlich wie ein Obo. Dabei wirft man durch die Luken neue Lehmkegel hinein. Meist ist das am ersten, achten und fünfzehnten Tage des Monats. Aber auch sonst, bei Not und Unglück verehren die Leute die Tschortenkammer. Der Umzug geht immer von West nach Ost, also nicht in Richtung der Sonnenbahn.

Sinn: Die Tschortenkammer steht in Verbindung mit dem Berggeist und Erdgott. Die Säule stellt die Verbindung mit dem Himmel her. Die Kammer hält die feindlichen Erdeinflüsse nieder. So schützt sie vor Unglück und Krankheit ⁶.

Wörterliste

Tschortenkammer:	<i>bēnkān</i> (tib. Lehnwort) = zahllos Kammer (Haus) ¹ . <i>ger-kān</i> , <i>ger</i> (tuj.) = Haus, <i>kān</i> = Kammer.
	<i>ma-ni lou</i> (chin.) = Mani-Haus (Hochhaus).
Himmelssäule:	<i>sōn-sin</i> (tib. Lehnw.) = Schutz-Baum (Holz) ⁷ . <i>t'ung-t'ien chu</i> (chin.) = verbinden Himmel Säule.
Lehmstschorten, Lehmkegel:	<i>sasa</i> (tib. Lehnw.), <i>tza-tza</i> ⁴ . <i>hung ni-tan-tzu</i> (chin.) = rote Lehmklöße.
Mauerluken:	<i>tsiānguān</i> = Fenster.
Die große Urne:	<i>lha-wum</i> (tib.) = Geist Urne (Gefäß). <i>glo-wum</i> (tib.) = Erdgott Urne. <i>glo-wum gōnluo</i> (tuj.) = Erdgott Urne Gefäß.
Die kleinen Urnen:	<i>snog dēr</i> (tib. Lehnw.) = Zauber-Urne.
Gefäßinhalt:	<i>rdzē</i> (tib.). <i>yang-wu</i> (chin.) = Sachen.
Bergerde:	<i>sa-sena</i> (tib.) ⁷ ; <i>siru</i> = Erde.
Wasser:	<i>tsü-sena</i> (tib.); <i>fdzē</i> = Wasser.
Holz:	<i>sin sena</i> (tib.); <i>mōdē</i> = Holz.
Buddhagold:	<i>šdzer</i> ⁷ <i>sādog</i> (tib.).
Perlmutter?	<i>wsirē</i> (tib.) ⁷ ; <i>shan-hu</i> (chin.) = Koralle.
Edelstein:	<i>mādog</i> (tib.) = Blume; <i>chen-chu</i> = Juwel.
Erdgottgewürz:	<i>glo-sinān</i> (tib. Lehnw.).
Wasserschälchen:	<i>dōnsār</i> (tib. Lehnw.).
Schwarzer Weihrauch:	<i>gukual</i> <i>hei-hsiang</i> (chin.).
Weihegebet:	<i>rami</i> .
Rote Erde:	<i>fulan siru</i> ; <i>huang-tan</i> (chin.) = gelber Ocker.

Zauberformeln :	<i>snağ</i> (<i>snoğ</i>).
Mandalazeichnung :	<i>sdzi nkuor</i> (tib. Lehnw.).
Firstbalken :	<i>chung-leang</i> (chin.) = Mittelbalken.
Glühstein :	<i>ts'u-t'an</i> , <i>ch'ü-t'an</i> (chin.) ; <i>södän</i> ; <i>södän</i> ?.
Umzug um die Tschortenkammer :	<i>sguora</i> (tib. Lehnw.).

Anmerkungen

¹ *běñ* bezeichnet dem Gewährsmann zufolge dasselbe wie das tibetische *'bum* (vielerorts auch *běñ* gesprochen), d. h. 100 000. *kāñ* ist das tibetische Wort für Haus ; es kann aber auch Tempel bedeuten, wie z. B. im Wort *šdienkāñ*. *běñ-kāñ* würde demnach soviel heißen wie : die Kammer der 100 000 ; oder freier mit Rücksicht auf die darin enthaltenen *sasa* : Kammer der zahllosen *sasa*, Tschortenkammer. Im DMF steht dafür *bīnkāñ*, mit der Erklärung : „petit temple à quatre portes où on met les idoles et les objets religieux qu'on ne veut plus conserver à la maison (on le construit d'ordinaire à la sortie d'un village ou sur un carrefour)“. Cf. tib. *bank'añ* „store-room, treasury“. — Nach allen Erkundigungen, die mir möglich waren, hat der *běñkāñ* nie eine Tür ; auch daß man darin überflüssige Kultobjekte unterbringt, die man zu Hause nicht mehr behalten will, streitet der Gewährsmann entschieden ab. Eher noch wäre der Name von *bum-k'añ*, „Urnen-Haus“ abzuleiten. *bum-k'añ* ist nämlich auch der mittlere Teil einer Tschorte, der ja urnenförmig aussieht. Nach W. A. UNKRIG lautet dafür die mongolische Wiedergabe *bum-xan*. Dieses wäre im mongolischen Sprachgebrauch gleich dem *cara-ingër*, womit man ein Leichenverbrennungshaus bezeichnet, wörtlich „Haus der Bratpfanne“ (Mittlg.). Aber auch diese Deutung scheint zweifelhaft.

Der Gewährsmann dürfte schon Recht haben mit seiner Erklärung : *běñ* = *'bum* = hunderttausend, zahllos ; und *běñkāñ* = Haus der zahllosen (Tschorten). In der Literatur wird dafür „*Ts'a ts'a*-Haus“ gebraucht, z. B. A. TAFEL : Tibetreise, II, p. 265. Auch CH. DAS spricht zwar nicht von einem *'bum-k'añ*, wohl aber von einem *ts'a-k'añ* : „place, where *ts'a-ts'a* are kept“ (p. 1017). Auch sonst werden diese Tonkegelchen massenweise in Tschorten oder Wohnungen usw. aufbewahrt ; und A. TAFEL möchte diese Sitte mit dem Bontum in Verbindung bringen ; vgl. a. a. O. pp. 198, 265. Jedenfalls schreibt der Volksglaube der Tujen diesen *ts'a-ts'a* eine große Kraft zu. Über die Bedeutung der *ts'a-ts'a* im eigentlichen Buddhismus vgl. die entsprechenden Arbeiten von TUCCI.

Mit dem Namen *běñkāñ* ist aber auch nichts Einheitliches bezeichnet ; es ist nur ein Gattungsbegriff. Wie Lamas in der Mongolenlamaserie Dsadsang bei Tangkar und in Kumbum erzählten, gibt es zwei Gruppen von *běñkāñ*. Erstens solche ohne Wände und Dach : z. B. *log-log* (eine Art Steinpyramide) ; *ndōñ-ndōñ* ; *ser-wdziäl*. Zweitens solche mit Wänden und Dach, wie *džew-yi* und *ger-kāñ*. Der hier beschriebene *kāñ* ist dieser *ger-kāñ*. Eigentlich ist dieser Name eine Tautologie ; denn *ger* ist mongolisch und heißt Haus (Zelt), also dasselbe wie das tibetische *kāñ*. Außer diesen Namen gibt es noch andere Sonderbezeichnungen für *běñkāñ*, wie *mani běñkāñ* ; *tsäla běñkāñ* ; *dšōma běñkāñ* ; *maridzë běñkāñ*. Alle diese Arten konnten leider nicht mehr genauer

erfragt werden, ebenso nicht mehr die Bedeutung der Namen und der Inhalt der *bēnkān*. Zu den *bēnkān* gehören wahrscheinlich auch die vielen *rēduombēn*⁷, pyramidenartige Steinhäufen, welche böse Dämonen niederhalten, wie es ja auch in der Tujenmythe von der Menschenfresserin *Māngudzē* berichtet wird. Die Chinesen haben für diese Funktion den Ausdruck *pu mei-ch'i*, d. h. verstopfen der (Erd)adern Hauch.

² Die in die Urnen gesetzten Rollen sollen bestimmte Geister darstellen; dem Gewährsmann zufolge wären die untersten Rollen der Erdgott und die obersten der Berggeist, jeder mit seinen vier Begleitern. Andererseits scheint es aber nach seiner Aussage viele Arten solcher Geister zu geben, weil die Papierblätter dementsprechend verschieden bedruckt werden. Klarheit war nicht zu gewinnen. Die Papierblätter wirken aber auch als Zauber, wie ihr Name *snag*, d. h. Zauber(-sprüche), besagt. Die Tuch- und Fadenwicklung stellen die Kleider des Geistes dar. — Naheliegend ist die Annahme, daß es sich bei den Rollen um vier Weltenrichtungsgeister handelt. Daß der Lama ein eigenes Weihegebet über sie betet, bedeutet, daß die Urne tatsächlich Wohnung der Geister wird. — Die vier Begleiturnen sollen denselben Sinn wie die andern Erdgotturnen haben, also Beigaben an den Erdgott oder Opfer. Es mag aber auch sein, daß sie die Weltgegenden darstellen, wie das ja auch bei der Mittelburg möglich ist. — Über den Sinn der Begleiturnen herrscht keine einheitliche Volksauffassung.

³ Die Herrichtung dieser Himmelssäule hat sehr große Ähnlichkeit mit dem Geisterspeer-Anfertigen. — Der Stamm braucht nicht immer geglättet zu sein. Bei halbzerfallenen *bēnkān* kann man auch Stämmchen mit voller Rinde und ohne weitere Bearbeitung aus dem *sasa*-Berg herausragen sehen, was eine noch natürlichere Verbindung mit dem Weltenbaum zuläßt. Beachtenswert ist, daß immer die gewachsene Ordnung des Baumes beibehalten werden muß. — Über den Namen *sōn-sin* war nichts weiter zu erfahren. Der chinesische Ausdruck *t'ung t'ien-chu*, der wohl viel zutreffender ist, wird auch dort für die Mittelsäule in lamaistischen Tempeln und die Mittelstange des Zeltges gebraucht. In Südkansu steht irgendwo im Gebirge ein großer Monolith, der denselben Namen trägt, wie mir ein Missionar als Augenzeuge erzählte. Dieser Mittelpfahl spielt im Westen Chinas eine bekannte Rolle, so daß hier nichts weiter gesagt zu werden braucht.

⁴ *sasa* wird auch in Anlehnung an die Fandsesprache *dzadza* (*ts'a-ts'a*) gesprochen. Diese Tonkegelchen haben nicht nur die Form (wenn auch nur ungenau) einer Tschorte, sondern sie stellen auch oft Heiligenfiguren dar, die, der Bestätigung des Alten zufolge, ebenfalls in die Tschortenkammer hineinkommen. Auf alle Fälle aber sind sie von den Tormas zu unterscheiden, die nie aus Lehm verfertigt sind; cf. CH. DAS, p. 1019; A. TAFEL, I 221, II 331.

⁵ Wie Mönche in Kumbum sagten, wird vor Errichtung der Himmelsäule zuerst noch eine Bodenzeichnung oder ein Blatt Papier mit einer Zeichnung auf den Boden gebracht (*maṇḍala*). Der Gewährsmann meinte, das sei nicht immer der Fall. Bemerkenswert ist, daß diese Zeichnung genau so heißt wie die Mittelburg, nämlich *szinkuor*. Das würde besagen, daß es sich in beiden Fällen um den gleichen Gedanken handelt.

⁶ Beim *běnkān* sind wesentlich die Urne, der Berg, der Baum. Darum gehört er in denselben Vorstellungsbereich wie die Mittelburg im Hofe, nämlich den weitverbreiteten Mythos von Himmel und Erde, verbunden (bzw. getrennt) durch den Weltenbaum. Hierbei dürfte bei der Mittelburg die Maniflagge lamaistisch-sekundär sein und bei der Tschortenkammer der *sasa*-Berg, der aus den Manikegeln besteht, wie sie mitunter genannt werden. — Daß nun ein Haus darüber gebaut wird, ist wohl ganz nebensächlich. Dieses hat offenbar nur die Funktion eines Schutzes und keine innere Beziehung zu seinem Inhalt. Es ist auffallend, daß die Himmelssäule auch nicht als Träger des Firstbalkens errichtet wird, sie steht frei und reicht nicht bis an den Balken heran. Auch bei den Bräuchen bei der Errichtung der Kammer kommt keine innere Beziehung zum Inhalt zum Ausdruck. Es sind dieselben Bräuche, wie sie sonst bei jedem Hausbau der Ch'inghai-Chinesen geübt werden.

⁷ *sōñ sñ* : tibetisch *skyoñ* = bewahren, schützen, *šñ* = Holz. — *sasa* : tibetisch *ts'a ts'a* = konische Tonkegelchen. — *sena* : tibetisch *sna* = Gruppe, Kategorie. — *šder* : tibetisch *gser* = Gold. — *wsirë* : tibetisch *byi-ru* (gesprochen *šuru*) = Koralle. — *sōdāñ* : könnte aus dem Chinesischen stammen (?). *ts'u-t'ang* = Essig-Lache. — *sguora* : tibetisch *skor ba* = umkreisen. — *rě-duomběñ* : tibetisch *rdō* = Stein, *'bum* = 100 000 (UNKRIG).

(Fortsetzung folgt)

Sept contes des L'éla de la Haute-Volta (A.O.F.)

Par le R. P. FRANÇOIS J. NICOLAS, M. A.

Sommaire :

Introduction

1. L'eau et le feu
2. Les guêpes et l'oiseau
3. La mante religieuse et le truxale
4. L'homme qui recherche de nouveaux propos
5. Le francolin
6. Le lièvre et les femmes
7. Le crocodile

Introduction

La langue des L'éla est le l'élé : ce dernier terme est connu depuis assez longtemps. J. G. CHRISTALLER fut le premier à l'utiliser dans ses travaux : « Sprachproben vom Sudan zwischen Asante und Mittel-Niger », et « Sprachproben aus dem Sudan von 40-60 Sprachen und Mundarten hinter der Gold- und Sklavenküste », publiés par la Zeitschrift für afrikanische Sprachen. Berlin 1889. CHRISTALLER utilisait un matériel linguistique collecté par MÜLLER (J.) dont les notes sont encore inédites. En 1914, le professeur WESTERMANN publiait, en trois livraisons, son étude « Die Grussisprachen im Westlichen Sudan », dans la Zeitschrift für Kolonialsprachen, dans laquelle il reproduit, toujours d'après J. MÜLLER, les dix premiers noms de nombre et une vingtaine d'autres substantifs appartenant au l'élé. Ce fut, jusqu'en 1950, date à laquelle nous publiâmes « Les surnoms-devises des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.) », Anthropos 45. 1950, pp. 81-118, les seuls specimens de cette langue présentés aux linguistes.

Les contes que nous avons réunis, pour les présenter aujourd'hui, nous ont été racontés par Bénini Baz'omo, du village de T'algô dans le canton de G'ô du cercle administratif de Kūḍyō, dans la Colonie française de la Haute-Volta. Cet informateur, né vers 1920, ne parlait aucune autre langue que sa langue maternelle, laquelle est d'ailleurs normalement marquée des caractéristiques dialectales propres aux parlers en usage dans les villages de T'algô, K'ô, K'énadô. Ce jeune homme est absolument illettré.

On le remarquera, dans ces contes, le détail physiologique ou l'anomalie anatomique par rapport à l'homme constitue parfois le seul procédé plaisant utilisé : en tout cas l'allusion à une malformation corporelle jugée telle par comparaison avec la même partie du corps humain sera toujours perçue comme une injure. C'est ainsi que pour goûter l'humour du conte 3 il faut avoir présente à l'imagination la conformation de la tête des deux orthoptères : la *Mantis religiosa* et le *Truxalis unguiculatus*. Dans le conte 7, le cheval, décrivant les procédés employés par l'homme à son égard, fera état des injures que celui-ci lui adresse tout en lui donnant, à regret, sa pitance. Le lièvre, parlant des chiens que l'homme lance sur ses traces, ne pourra s'empêcher de leur décocher une insulte moqueuse en les traitant de « museaux allongés ».

L'écriture phonétique utilisée pour la transcription du l'éla est celle de GRAMMONT (M.) « Traité de phonétique », Paris, DELAGRAVE, 1939, sauf : *e* qui rend l'*e* muet du français : « entrepreneur ». Les signes : ɿ et ʔ ont été utilisés pour rendre la voyelle appelée « indéterminée » par TROUBETZKOY (N. S.) « Principes de phonologie », traduits par J. CANTINEAU. Paris, KLINCKSIECK, 1949, pp. 132-133.

1. L'eau et le feu

Min-mo wo be memé min me ge téné li-be gākō be ba ki. Nē wo : « Wo koma, wo memé nē me ge z'él g'é, li-be gākō be ba ki. » Be zē wo be min-mo ba to yé ɿ be ɿ vo g'é. Min vo g'é. Dwā neto me kwē me bana me be é puri li-ba be ya no mun-mo me tē nē me k'é me wén me po be gi : be gākō nu koko : min me kā ba. Nē mé ké vo. Dwā neto li-be ya no kud'u-wa, be ge g'ua be g'a yé nē n'wé wo k'u be la k'u, be g'a be yé kud'u mé gi nor me né gwi ba. Nē kā ba, me ban me bé é puri li nāziz'o be k'u koko : wo rémé nē g'a wo nāk'é.

Traduction

Le feu dit (un jour) que si lui, feu, n'existait pas tous les hommes mourraient. L'eau dit : « C'est un mensonge, si elle, l'eau, s'en retournait à la maison, tous les hommes mourraient. » On décida alors (de faire l'expérience) et que ce serait le feu qui commencerait par s'en retourner chez lui. Le feu se retira donc chez lui. Trois jours (après) il revint et en revenant il constata que les hommes avaient pu se procurer de la farine, qu'ils avaient puisé de l'eau et versé dans (la farine) et qu'ils s'étaient ainsi restaurés ; tous avaient grossi. Le feu était revenu. L'eau à son tour se retira. Durant trois jours les hommes trouvèrent de la nourriture : s'ils la mangeaient sans boire d'eau ils allaient à la mort ; si, d'autre part, ils ne mangeaient pas la faim les faisait périr. L'eau revint et en revenant elle constata que beaucoup d'hommes avaient péri complètement. C'est pour cela que la primauté est toujours donnée à l'eau.

2. Les guêpes et l'oiseau

Kumi é ya vo é lüél bel'ël'ésé se ba é dē émé k'ala-né né: é gé lüér né li yé émé b'a par, émé kumi é yé é g'ē nébiš'ē yo é ba pa bel'ël'ésé né. Bel'ël'ésé ba se woré sé puro sé kī kumi papalma-me ni né: lo gé bana sé zē dom ī kā ī dur. Kumi lüér é pwa é b'a sé be é zē se vo gò wa: bel'ël'ésé sé g'a né dē kumi papalma-me né. Gò é tu é kula be g'u gò min: min-mo zē gu bel'ël'ésé. Wo minš'ō-wa wo omé wo kumi nébiš'ē.

Traduction

Un oiseau était allé trouver les guêpes pour leur demander de venir garder ses œufs, leur promettant, si les hommes, après l'éclosion, ne raflaient pas ses petits, d'acheter et de leur donner de sa main un veau à robe rousse. Les guêpes vinrent donc construire leur guêpier tout près du nid de l'oiseau : un homme se risquait-il près du nid, elles le contraignaient à la retraite en le piquant. L'oiseau couva et les petits voletèrent, puis se dispersèrent en brousse : les guêpes continuèrent à monter la garde près du nid de l'oiseau. Quand l'herbe fut sèche on y mit le feu ; et le feu tua les guêpes. L'incendie (de brousse) c'est cela le veau à robe rousse (promis) par l'oiseau.

3. La mante religieuse et le truxale

Negāgara né negāgagidolo be z'él gò dar kwā. Be vo pwa, be ge pwa be z'é, be zē l'ē. Be ge l'ē be z'é negāgara zē b'ē negāgagidolo be é zī ga é dar. Negāgagidolo zē o ba. O ge tu o be yi, o zē kwé o la z'ũ. Negāgara zē wo be o nō zī é gitu: o zul o kī tē. E zē é la negāgagidolo z'ũ, é zē kwé é la k'ũ o yo wa. O ge kī né o z'é negāgagidolo zē wo negāgara né be é né zī o yikula yo. Negāgara zē é né mōna: é gé né mōn mo negāgagidolo lim zē né yi, o zē o yén o dar né ne p'ar negāgara é kī redu ka.

Traduction

Le truxale et la mante religieuse étaient allés en brousse pour ramasser du bois. Ils allèrent donc en ramasser et quand ils eurent fini de ramasser ils lièrent (leurs fagots). Quand ils eurent fini de lier, le truxale appela la mante religieuse pour qu'elle vînt la charger de son bois (sur la tête). La mante vint donc et quand elle fut arrivée elle se mit en devoir de charger son compagnon. Le truxale (mécontent) dit qu'elle le chargeait sur l'occiput. Elle posa la charge à terre. Le truxale à son tour se mit à charger la mante religieuse ; il prit le bois et posa la charge sur la tête de sa compagne ; quand il eut posé ainsi la charge, la mante se plaignit de ce qu'il la chargeait sur les arcades sourcilières. Le truxale se mit alors à rire, mais la mante religieuse en colère lâcha son fagot qui renversa le truxale en lui cassant une cuisse.

4. L'homme qui recherche de nouveaux propos

Lo ze ɿ nō ɿ s'ér ɿ be ɿ nē p'a zomdula. ɿ zē ɿ ya ɿ du k'o kobo, ɿ gé no lo gākō ɿ nē b'ē mo be z'él tē nē ɿ zé ɿ be ɿ pō. ɿ tē nē ɿ zé ɿ ba. ɿ pō nē-mo ɿ n'ō. ɿ wo lo-mo né be ɿ g'om tē be z'ér. Be g'om tē be zom, be zom, be zom . . . ; ɿ puri be lo-mo ɿ yé zomdiuli zom yé wo zomdwala dudu. ɿ ka zē ɿ ké yi k'o dō ɿ ké né lo : ɿ tē nē ɿ pō. ɿmé ɿ ké vo ɿ tē nē ɿ zé ɿ ba ɿ pō ɿ n'ō. ɿ zē ɿ wo ɿ g'om tē be z'ér : be ke zom zom . . . ɿ be ɿ puri lo-mo ɿ yé zomdiuli redu ga zom yé, wo zomdwala dudu. ɿ ké zē ɿ ké du k'o kobo wa ɿ no besobwélé be é z'él tē nē é be é pō. Besobwélé vo é déné déné. Besobwélé tē nē é zé é ba. ɿ zē ɿ bwér besobwélé wo bekon yila é déné éta mo? Besobwélé zē é wo m, sé ni é z'él yi é puri somsé se kwē dwa né, wo somsé ya ɿ nē zili. ɿ zili somsé ɿ z'é éfwoɾo ɿ zē ɿ né soma ɿ be ɿ yi kélé wa. ɿ gé yu kélé wa ɿ z'é ɿ be ɿ puri ɿ na nē-mo né ɿ da kē-mo medu bemé ga nē-mo mu dwa né, ɿ zē ɿ nē kir ɿ na nē-mo ɿ kī me ni, né ɿ da kē-mo nē-mo ɿ ki me ni. ɿ gé kī ɿ z'é élasé éfwoɾo ɿ zē ɿ né soma ɿ tē ɿ na nē-mo wo memé ɿ tu ɿ pō. Be ɿ na z'él yén? ɿ wo ɿ na z'él kila yā épilu kur wa. ɿ bwér sé ɿ da? ɿ wo be yi tu tē kik'ō wa rémé ɿ daba z'él be né bora. ɿ kwé nō ɿ pō. ɿ gé kwé nō ɿ pō ɿ ka ɿ kwē ɿ vo g'é. Be k'é ɿ z'él, ɿ wo ɿ noa : ɿ no zomdula né. Bi mé ɿ kwé nō-wa né lo medu mé z'é néb'a. ɿ zé ɿ vo ɿ gi lo-mo sono, néb'a zi ga mo é gi nō-wa o zo pu o lu, o ko kwér o ko zo pu o ko lu, o tor talp'é né kébé é lul nayé-ya émé é ké lu ɿ g'a ɿ yé ɿ da né yiwél yé. Ni be ge ya z'él gō mo sé lo ɿ tu ɿ pō mo nō ɿ g'a ɿ yé ɿ da né ɿ na né yiwél yé. ɿ zē ɿ vo bal mo sono be ɿ pō ɿ nē-né. Bal-mo zē ɿ wo be wo koma besobwélé é né gwoma : wo ɿmé néb'a-ya wo émé é lul b'a gākō. Be zē zé dwa be vo k'ok'ébal sono, be vo be kī k'o k'ébal-me né. K'o k'ébal zē ɿ wo be wo koma besobwélé é né gwoma. Besobwélé ši tē é zē é la g'é, é be yi soma né, é be é ni betala né é né fwē tē. Bi zé ga ɿ pō ɿ vur é g'al-mo koko ɿ be ɿ popwo ɿ g'é-sé koko. ɿ kwē ɿ nē dura ɿ la k'o k'ébal do sono. ɿ dur dur ɿ be ɿ yi. K'o k'ébal bwér mo wo bekona? ɿ wo sé ɿ z'él ɿ yi kélé wa ɿ vo ɿ puri ɿ da ɿ nē lula, ɿ liwér ɿ da wo foné ɿ ba ɿ liwél ɿ wo ɿ be ɿ gwom bi-mo wul-é, né bal-mo gwē g'é ga. K'o k'ébal-mo ɿ g'om g'om, ɿ wo : « Ay be ɿmé ɿ gwē ɿ yé kobo d'wi-ré né yé : be bal-mo ya lu? Be ɿmé ɿ gwē yé bal né né ɿ nē lul yé. » Bi-mo wo : « Ah sé bal-mo tā ɿ lula, wo néb'a-ya wo émé é né lula? » K'o k'ébal-mo ɿ wo bal-mo né ɿ zē ɿ vo ɿ gi nē-né ɿ zé ɿ ba. Wo zén bi-mo yoa : bal gé tā ɿ lul mo, néb'a mé war é la lul yé. Bal-mo z'él ɿ vo ɿ gi nē-né ɿ zé ɿ ba : ɿ zé ɿ pé bi-mo né. Bi-mo zē ɿ ši tē ɿ zé ɿ vo g'é. ɿ da-mo bwér mo : « Wo yén ɿ zé nē-né ɿ ban né? » ɿ wo : « Wo kélé wa ɿ zé ban né. » ɿ da-mo bwér mo : « Wo mo lo n'ana né nē-né? » ɿ wo : « Wo ɿmé kiki, wo ɿmé ki nē-né. » ɿ zē ɿ vur ne kura ɿ kī da-mo né. ɿ kī da-mo né ɿ z'é. Wo rémé é k'é néb'a é né l'ér nen'ō.

Traduction

Un homme sortit un jour avec une vache pour chercher des propos nouveaux. Dès qu'il fut sorti de ce village, il se mit à interpeller tout homme pour lui demander d'aller puiser de l'eau et de la lui apporter pour boire.

(Un homme) puisa de l'eau, la rapporta et la lui donna à boire. Il dit alors à l'homme de s'asseoir pour causer. Ils causèrent, causèrent, causèrent, mais en fin de compte il constata que son interlocuteur n'avait proféré aucun propos vraiment neuf, mais uniquement des propos déjà entendus. Il se leva, arriva à un autre village, rencontra un autre homme et lui demanda d'aller puiser de l'eau et de la lui donner. Ce dernier à son tour alla puiser de l'eau, la rapporta et la lui offrit pour boire. Notre homme l'invita alors à s'asseoir pour giber ; ils causèrent, causèrent, mais le voyageur constata que son interlocuteur n'avait proféré aucun propos vraiment neuf, que toutes ses paroles étaient de vieux propos. Il se releva et sortit de ce village et il aperçut un enfant ; il lui demanda d'aller puiser de l'eau et de la lui apporter. L'enfant partit et son absence dura longtemps, longtemps. L'enfant puisa de l'eau et revint (enfin). Il interrogea l'enfant (lui demandant) pourquoi il avait ainsi tardé ? L'enfant lui répondit qu'étant parti, à un certain moment les pistes s'étaient enroulées les unes sur les autres, et qu'il avait passé un certain temps à démêler les pistes ; ce n'est qu'après avoir terminé de débrouiller les chemins qu'il put progresser et arriver jusqu'à la mesnie. Une fois arrivé dans la mesnie, il constata que l'eau puisée par sa mère et celle puisée par une femme de son père s'étaient mélangées et qu'il dut passer un certain temps à séparer l'eau de sa mère et à la mettre à part, à séparer l'eau de la femme de son père et à la mettre à part. Ce n'est qu'après avoir terminé ce tri qu'il put puiser dans l'eau de sa mère, et c'est cette eau qu'il était venu lui apporter. (Le voyageur demanda à l'enfant) : Et ta mère où était-elle allée ? L'enfant répondit que sa mère était allée au marché des lémures sous un ficus. Notre homme demanda encore : Et ton père ? L'enfant répondit : « Hier le soleil est tombé, et mes pères sont allés à la curée. » Le voyageur donna alors sa vache à l'enfant, puis s'en retourna chez lui. On le salua, il répondit qu'il avait trouvé : il avait réussi à entendre des propos encore jamais proférés. L'enfant prit la vache et se rappela qu'un individu avait un taureau. Il alla donc placer sa vache chez cet homme ; le taureau couvrit la vache qui devint grosse, mit bas, perdit son embonpoint, devint grosse à nouveau, puis mit bas derechef : cela sept fois jusqu'à ce que la première portée, une génisse, mit elle-même bas ; l'enfant n'avait rien dit de tout cela à son père. Un jour que tout le monde était allé en brousse, on vint lui rendre sa vache, et sans parler il se leva et partit chez l'homme au taureau pour lui réclamer ses veaux. L'homme prétendit alors que l'enfant mentait, que c'était son taureau à lui qui avait porté ces veaux. Les deux portèrent donc leur différend devant le chef de village pour lui demander de trancher. Le chef de village jugea que l'enfant était un menteur. L'enfant se releva et se mit en route pour rentrer chez lui ; en chemin il vit un crapaud qui sautait ; il le prit, l'écorcha et s'enduisit les mains de son sang. Il rebroussa alors chemin, et courut à toute allure pour revenir chez le chef de village. En le revoyant, le chef de village lui demanda : « Qu'y a-t-il ? » L'enfant lui dit qu'étant rentré il avait trouvé, en arrivant à la mesnie, son père en couches, et qu'ayant délivré son père, il était revenu emprunter un rasoir pour couper le cordon ombi-

lical de l'enfant. L'homme au taureau était toujours là. Le chef de village réfléchit un moment et dit : « Curieux, je n'ai jamais rien vu de semblable ; est-ce que l'homme peut enfanter ? Je n'ai encore jamais vu un homme en couches. » L'enfant dit alors : « Bon, si l'homme n'enfante pas, le taureau, lui, peut-il mettre bas ? » Le chef de village dit à l'homme au taureau d'aller chercher les veaux et de les conduire jusqu'ici, car l'enfant avait dit vrai : si l'homme ne pouvait enfanter, le taureau non plus ne pouvait pas mettre bas. L'homme se leva et alla chercher les veaux, il les conduisit et les donna à l'enfant. L'enfant se leva et les conduisit à la maison. Son père lui demanda : « Où conduis-tu ces veaux ? » Il répondit que c'était dans la mesnie qu'il les menait. Son père lui demanda encore : « A qui sont ces bêtes ? » Il répondit qu'elles lui appartenaient, à lui-même. Et il se mit en devoir de tout raconter à son père, et il lui raconta tout. C'est depuis lors qu'on échange un taureau contre une vache.

5. Le francolin

Lũ koa lu-a g'a é ně yal kud'u é gi é g'a be séb'a z'é yé : é zē é vo g'épéré. Vurbal zē wo ya : sé é gé yua, kana gé ši yā be bana né be dē gigi-ré sé é kwé é yo é kī soma yo éta, be ge nom é yo né sé é pupuri dēdē : é gé pupuri dēdē kana kirné ba vwar ne lo tē. Be ge pwa égi-ré b'a b'ébé be dal tē mo, émé ni-ré wo ré ba tor. E zē é be é yi é k'élé é vomé éta, é wo be vurbal gé vu mo sé imé vu ɿ kina. E k'é é g'égi vō yipuri sono é ně liwél kud'u yipuri né, é k'é é g'égwā vō yizur né é ně liwél kud'u yizur né, é zē p'ē é kwé é yo-wa é k'é gō wa, é zē é lélé é nébil soma yo éta. Kana be nō tūri be bana be l'éné be kirné : mo ɿ woné yé né ɿ kwé ɿ na ɿ kī é nébil vor yo. ɿ gé ɿ kī ɿ nā é nébil vor yo é zē é ně pupuri sé é fwér é nébil-é, ré gākō mur ré mē tē. Kana mé kirné ma dwa né : yala gākō lo tē, be zē ně pwa. Be pwa. E b'a-ba la tē be su gō-wa. Be žir élasē be la g'é. Lu-a kur é b'a né é kana, be gākō ba be nō gi. K'é lo gākō se dūli se ba, be g'a ně gi. Yabi édu é tu bwol wa : lu-a g'a né ga é g'a é ni war é ně vur ya : é zé é nefor é gwar koko. Wo rémé é k'é élasē lū-sé sé ně par twa-né. E nébil ya dwala sé be ge nom é mo, é nébil g'a mur : wo rémé é k'é é kur nākura.

Traduction

En période de disette le francolin eut faim et ne trouva rien à manger : il alla donc consulter le devin. Celui-ci lui conseilla (d'aller sur une piste) et une fois arrivé, de guetter : dès qu'il verrait les femmes revenant du marché et portant leur charge de sorgho acheté, en équilibre sur la tête, il n'aurait qu'à étendre sa tête sur le chemin, et quand les femmes viendraient à le fouler du pied, il n'aurait plus alors qu'à se débattre vivement : les corbeilles des femmes leur échapperaient et le contenu se répandrait à terre. En ramassant leur grain celles-ci en laisseraient sûrement et le bec du francolin le ramasserait facilement. Le francolin partit et, une fois arrivé, il se dit que le devin lui avait bien trouvé un expédient mais que lui, à son tour, devait l'améliorer ; il étendit donc son aile droite du côté du soleil

levant comme pour mendier de la nourriture à l'astre du lever, et il étendit aussi son aile gauche du côté de l'occident comme pour demander au soleil couchant de quoi se sustenter, puis il s'étendit lui-même à terre en faisant disparaître sa tête dans l'herbe du bord du chemin et en étendant sa queue sur la piste comme ça. Les femmes arrivent se suivant à la queue leu leu et portant leurs corbeilles en équilibre sur la tête ; celle qui venait en tête mit son pied sur la queue du francolin qui se mit à se débattre vivement pour la dégager, mais les plumes s'arrachèrent et restèrent sur le chemin. Les corbeilles des femmes s'entre-heurtèrent et tout le sorgho se répandit à terre. Elles se mirent alors en devoir de le ramasser. Quand elles l'eurent ramassé, quantité de grains projetés restèrent dans l'herbe. Les femmes se remirent en route pour gagner leur demeure. Le francolin appela alors ses femmes et ses enfants qui accoururent et se mirent à picorer. Tous les jours, de grand matin, ils revenaient se refaire. Un grain de sorgho était pourtant tombé dans une crevasse du sol, et le francolin le voyait bien mais son bec ne pouvait l'atteindre ; il se mit donc à gratter de ses pattes pour dégager le grain convoité et c'est depuis lors qu'il gratte les poquets. Sa queue autrefois était longue, mais depuis cette aventure où elle fut piétinée, elle est courte.

6. Le lièvre et les femmes

Lũ koa li-bé zẽ be nō dẽ, ziwémé é g'a be séb'a z'é yé, é zẽ wo é ba é kiki sura éfworo é nẽ kud'u. Kana zẽ vo dẽ égi-ré koko be k'é kirné wa. Ziwémé zẽ dur élasẽ é vo é p'ẽ soma né é s'éné é ki é p'é tẽ. Kana be é yi, medu zẽ ỹ wo : « A nekẽ ni ziwémé é k'ua. » Be l'ẽ be vo vo é kẽ zẽ é kẽ dur koko é kẽ vo é p'é yé né kedo. Be kō yi medu ỹ kẽ nẽ ga ỹ zẽ ỹ wo ba : « Ni ziwémé é k'ua é p'é tẽ : se wo sél'é. » Be wo be ge kwé ya é nama-be be yir be yé. Be kẽ vo nãmpulé ziwémé é kẽ ši tẽ é kẽ dur dur dur . . . é kẽ vo é p'é yé né, be kō yi be wo : « Ay, ni ziwémé kedo. » Medu zẽ ỹ wo : « Be ge ya kwé sél'é-ya be be o sũli kébé né sé yi seto. » E g'a be yé é kwé yé. Be kẽ l'ẽ, ziwémé é kẽ zẽ é dur é vo é p'ẽ yé né, be kō yi be wo : « Ay, ni ziwémé kedo é kẽ ki. Sena. Be ge ya kwé seto-ya be be o sũli sena né né se ya g'a : be be ba o zul kirné be kĩ tẽ, sé be ka vo be pwa seto-wa be be o sũli kébé né, sé se yi sena. Medu wo : « Be beka zul yé : be ge noa, be kéné yu rena, be ge kwé kon be k'en yé. » Be z'él be vo nãmpulé, be kẽ žir be la, ziwémé é kẽ zẽ é kẽ dur é vo é p'ẽ yé né é kẽ ki. Be kẽ be be yi : « Ay ni ziwémé. » Mobo wo : « Elasẽ be be o zul kirné, be kĩ kébé ni né, sé be ka to dwa be vo kébé be no nãyẽ-ga, be ge kwé émé sé be za be pwa s'ébé. Be zul be kĩ kébé ni né, be gākō kwẽ be la zomsé pwa. Ziwémé ni be koko, é puri be la gaga é zẽ pwa kirné, é pwa yalsé gākō é zé é dur é tu gã wa. Be kwẽ be be o yi be ni ni . . . kirné téné. Wo rémé élasẽ lo yi gula ỹ tã gi nama yé.

Traduction

Il y eut disette et les gens durent troquer (du sorgho) et le lièvre n'avait pas de cauris. Il se dit alors qu'en combinant une feinte il réussirait à se procurer du grain. Des femmes étaient allées acheter du sorgho et le por-

taient dans des corbeilles. C'est alors que le lièvre courut à toutes jambes et alla se coucher sur leur chemin en faisant le mort. Quand les femmes arrivèrent, l'une d'entre elles dit : « Ma chère, regarde un lapin mort. » Et elles continuèrent leur chemin. Le lapin se leva et courut à nouveau s'allonger sur le chemin loin en avant. Les femmes arrivèrent, l'une le vit et dit aux autres : « Regardez, un lapin mort étendu à terre : ça fait deux. » Elles se dirent alors que si elles le ramassaient, deux lapins cela n'était pas suffisant pour elles toutes. A peine s'éloignèrent-elles un peu que le lièvre se releva et courut, courut. . . et alla s'allonger sur le chemin loin en avant. Les femmes y arrivèrent à nouveau et dirent : « Oh ! encore un autre lièvre. » L'une dit même : « Si nous avions ramassé les deux autres, avec celui-ci cela ferait trois. » Mais elles ne le ramassèrent pas. Elles s'éloignèrent à nouveau, et encore une fois le lièvre se releva et courut s'allonger loin en avant sur la piste, et les femmes y arrivant dirent : « Regardez encore un autre lapin mort : quatre. Si nous posons nos corbeilles et allons ramasser les trois autres (lièvres) pour les ajouter au dernier cela ferait quatre. » L'autre repartit : « Ne posons pas nos corbeilles ; ce que nous avons rencontré c'est juste le nombre symbolique de la féminité : quatre. Si nous ramassons ces lièvres c'est une inconvenance. » Et elles s'éloignèrent un peu et continuèrent à marcher ; le lièvre se remit debout et courut en avant faire le mort. Les femmes arrivèrent et dirent : « Oh ! regardez un lièvre. » L'une proposa : « Maintenant, déposons nos corbeilles, plaçons-les à côté de ce lièvre, retournons ensemble sur nos pas vers la première trouvaille, et quand nous aurons ramassé le premier nous reviendrons prendre les autres. » Elles déposèrent donc leurs corbeilles près du dernier cadavre, et toutes ensemble elles rebrous-sèrent chemin pour aller ramasser les lièvres rencontrés. Le lièvre les ayant suivies du regard constata qu'elles étaient loin : il se leva, ramassa les corbeilles, il prit tout le sorgho, se sauva à toutes jambes et se perdit en brousse. Les femmes revinrent et, en arrivant, regardèrent de tous côtés : plus de corbeilles. C'est depuis cette aventure que l'homme se nourrit de polenta de sorgho et non pas de viande.

7. Le crocodile

Lo ya ɪ zē ɪ vo ɪ nē gila : ya ɪ gil gil ɪ kwē ɪ be g'é. K'é é loa ɪ kā ɪ zē ɪ kā ɪ vo ɪ nē gila. ɪ la n'u ɪ puri n'u o nō z'él tē, o k'é ɪ gò, ɪ mé s'é. N'u wo sé omé wo gò gilbal sé rémé yila omé woré dwā n'alp'é né omé yé nē né o n'ō yé, sé bal-mo ɪ gé yé nē š'o sé ɪ kwé omé n'u ɪ vo ɪ kī nē-me wa : omé o ba pa kona bi-me né. Bi-me wo : « Ni élasē li kworo zū. » N'u wo : « E dé omé yé, bi-mo gé kwéré omé, omé ba kwéré bi-mo kon düni. » Bi-mo kī ɪ wén tē, ɪ vur l'évwānsé ɪ be ɪ l'ē wa, ɪ kwé ɪ zī, ɪ zē ɪ žir. ɪ vo vo . . . ɪ be ɪ yi nē-mo ni né, ɪ zul ɪ kī tē. N'u wo sé ɪ kwé wa. Bi-mo wo : « Ah sé ni wa : ɪ ya yél nē-me š'o, ɪ kwé mo ɪ be ɪ kī nē-mo ni né, ɪ zē ɪ wo kedo be ɪ kwé mo ɪ zē ɪ zu nē-me wa. Ni wo rémé ɪ guri ɪ wo m : ni élasē li kworo zū. » N'u wo : « E dé omé yé : bi-mo gé kwéré omé, omé ba kwéré bi-mo kon düni. » Sé o gé yoa bi-mo kwé wa ɪ zē ɪ zu nē-me wa. Omé

dwā n'alp'é né o yé nē n'wé yé. Sé bi-mo ɿ gé yén o dudu né o zu nē-me wa, o ba n'ō nē-mo dēdē o gu o kina.» Bi-mo wo: «Rémé dé yo yé.» Bi-mo kwé ɿ zē ɿ zu nē-me wa ɿ wo élasē mé ɿ zu nē-me wa ɿ z'é. O wo bi-me né be n'ono né pwe né ga gwe wo kon dedu. Bi-mo wo ɿ yé yiwél be élasē li a kworo zū. ɿ wo ɿmé né é dé ɿmé n'u yé. N'u wo bi-mo ɿ gé tiwē né omé, ɿ kī nē-me kik'él wa, omé ba kwéré mo kon duni. Bi-mo tiwē ɿ kwé wa. ɿ zé ɿ yi nē-mo kik'él wa, nē-mo zē me z'é ɿ vōkwālé kur wa, ɿ kwé ɿ kī né. N'u zē ga mo o wo: «Amé libinsé a gé no omé n'u a gwom dar a wo a nā ma, a ma ma . . . a gu a kwé a vo a š'ē, wo rémé yila omé ba za m o vo o li.» O vwe bi-mo o zé o yi o bwol ni né o g'a zi pwe né. O wo o ta la bi-mo lil lala yé, o ba yén lo dō gé ban nē n'ō o ba bwér lo-mo: «A libina a gé nā za ré a to né?» O la n'u o puri bena nē é ban nē n'ō. Bena zē bwér: «Wo bekon lo-mo zi nē-me wa éta mo?» N'u zē bwér bena: «Wo étera libina nē woré né?» E zē wo n'u né: «Be émé bena é be libin so yé: wo libina ya-g'om émé, be pwa wén be k'é é k'ē wa be zē be g'é ya be be sūli, be zē be kwé māgwa be wo be nō ma émé bena, be k'é yi be vo pwa éšikur be be liwé émé yé né be é dom, be tiwé gākō émé bena wo kil dudu é g'a é nē kur tiwé gākō.» Bena wo n'u né be o lil bi-mo, sé o yé me lil yé, be o bwér bēl'é n'ā-mo. N'u la n'u o kō puri éš'ā é ban nē n'ō é yi é bwér wo bekona lo mo ɿ be ɿ zi nē-me wa? N'u zē b'ē éš'ā: «Wo étera libina nē woré éš'ā né? E wo émé éš'ā be libina be ya kwé g'omo be l'ē émé k'ē wa, be kwé k'ōbré be k'é émé n'u wa, be kwé k'ama be k'é be nekila né be zē g'om émé éš'ā, be kwé taneš'ōré be wo be nō ma be g'a nē zwi ya né k'ama, be g'a nē vwar ya né k'obo. K'é yi be zē be vo be pwa gō nākulu be be liwé émé yé né be é dom. Be zē kwé yala be zē be é vo pwa nekula be be lo yala wa be be guli dwa, be zē be kwé be kī é yé né be é ni nādodolo, be é gé ta la dom sé é yén: émé éš'ā be tiwé gākō wo kil é g'a é nē kura. E wo n'u né be n'u lil bi-mo. E kā kwē. N'u wo o ba yén o no beto n'ā-mo o kō bwér. O la n'u o puri nō o ban nē n'ō o yi o bwér wo bekon lo-mo be ɿ zi nē-me wa? N'u zē b'ē nō: wo étera libina nē woré o né? O wo omé nō be libina ya za omé k'é loa, be vur wa be pa besona né be zé vo gō sono: omé nō o nō dom gō, besona ya kwé māgwér be be ma omé nō: māgwa é ka za, k'ékola be kē gwom é dō be kō nō ma. Omé nō o zé pu o lu bi, be ya zé bi-ya be k'é g'u wa. K'é la o kur kur . . . be vur bi-ya é bé é wō, yil-mo gé tua be zé bi-ya be k'é kwā né, be zē kwé zwā be zu omé yila né, be nō vwe kon g'a nē yi, o ge la dur be zo wa be l'ē né ninsé, be kwé néšim be be pwér omé m'ēla be kwé ninsé be k'é, tiwé gākō be zé o m'él nini né be nō vwe be vo be l'ē dō né. Omé é nē kur tiwé gākō. O wo n'u né be n'u lil bi-mo. O kā kwē. N'u wo o ba yén bi-mo né o na bena n'ā-mo sé o zē o li bi-mo. N'u la n'u o puri kō ban nē n'ō. Kō zē yi: wo bekon lo zi nē-me wa éta mo? N'u zē o b'ē kō o bwér wa sé wo étera libina nē woré né? O wo omé kō o be o kin so yé be o woné gō né yé: libina ya no omé be pwa pūri be zē nē kukumi tē be to omé kō be gu, be pir be vo be š'ē be be o yi be kud'u be gi tiwé gākō. Omé kō wo gō né o g'a nē dura, o be g'ā z'é yé sé o zi yé. O wo lil. O kā kwē. N'u wo o ba yén o no benu n'ā-mo sé o zē li bi-mo. O la n'u o puri l'a é ban nē n'ō. L'a zē bwér: sé wo bekon lo-mo ɿ be ɿ zi nē-me wa éta mo? N'u zē b'ē

l'a. O bwér l'a wo étera libina né woré né? E wo émé l'a libina ya du sēkārē émé l'a é gé ba vo é yiyélé libina zē nē b'ē kulsé be k'é é kwā né sé nē gi. Sé gé zoa sé gu émé, li bé é kwé be vo be š'ē be gi é be yi be kud'u. Émé l'a wo dē é g'a é nē dur né, é g'a war tē yé é g'a war dē mé, émé l'a é be nekur g'ā z'é yé, wo gō é g'a woné, é g'a émé dur tiwé gākō. Be n'u lil, o lil bi-mo. E kā kwē. N'u wo o ba yén o no bwaldū n'ā-mo sé o zē li. O la n'u o puri ziwémé né é ban nē n'ō, é zē bwér: wo ékona lo-mo ī be ī zi nē-me wa éta mo? N'u zē b'ē ziwémé: wo étera libina né woré né? E wo émé ziwémé wo libina be ya né émé be zē be b'ē kulsé be k'é kwā né sé nē gi. E zē wo be bi-mo ī kwé ī ni ī kī. Bi-mo wo sé īmé ī nē gil gō né ī vo ī né n'u-wa né o woné gō sono o nō z'él tē, o k'é ī gō o wo m: omé dwā n'alp'é né o yé nē n'wé yé, sé bi-mo kwé omé ī be ī p'a nē g'ā sé ī kī omé né, omé ba kwéré bi-mo. Bi-mo woa: Ni élasē li a kworo zū. O wo é dé omé yé. īmé zē vur l'éwāndé ī be ī l'ē wa ī kwé ī zī ī be ī kī nē-me ni né, ī bwélé wa ī zē ī wo bo o zé o zu, o wo bi-me né be bi-mo kwé omé ī zé ī zu nē-me wa, īmé bi ī zē ī wo n'u né: be ni élasē li yél k'éné yé. O wo é dé omé n'u yé, be bi-mo ī gé kwéré omé, omé ba kwéré bi-mo kon dūni. ī kwé wa ī zé ī zu nē-me wa. O kō wo sé ī tiwē ī zo wa ī be ī yi yé né. Bi-mo wo be ī yo mo ni élasē li yél k'éné yé. O kō wo é dé omé n'u yé, sé bi-mo ī gé kī omé n'ono né pwe né ga gwē wo kon dedu: omé dwā n'alp'é-ya né o yé nē n'wé yé, bi-mo gé yén wa o ba n'ō nē-mo dēdē o gu o kina. Bi-mo wo: ah. Bi-mo kwé ī zé ī yi nē-me kik'él wa me z'é ī vōkwālē kur wa, n'u zē za m ī vwe o la lil: wo rémé ī g'a ī be ī zi nē-me wa. Ziwémé zē wo: «Wo koma bi-mo ī nē gwoma, be bi-mo war n'u ī la kwo ī zé ī šī gō ī zé ī ba nē-mo gé woné mega mo yé. E wo sé rémé yila sé n'u-wa né bi-mo ga be ga du pwe né. Be ga du. E wo bi-me né be n'u p'ē tē bi-mo l'ē wa, émé ziwémé é ba to: bi-mo gé wo n'u-wa ī ba ī vo ī kī ī gé kwé o mega mo, émé ziwémé é ba lwar wo zén bi-mo ī nē zoma. N'u p'ē. Bi-mo kwé l'éwāndé ī l'ē. Ziwémé wo be bi-mo kwé ī zī. Bi-mo kwé ī zī. E wo be ī z'él ī vo. ī kwé be la. Be vo vo vo... be be o yi ziwémé bwér mo: «Wo n'ono?» ī wo: «Wo n'ono.» E wo bi-me né: «Be élasē li be a kworo zū, wo émé ziwémé é gé kwéré mo za, k'ékol ī vo ī né émé ziwémé ī bili kur wa, ī ka ī dur ī zu kélé wa ī kwé twā, ī kwé ī gwa ī b'ē kulsé sé n'a nādwālē ī k'é émé kwā né sé nē gi: sé gé zoa ī ziwé s'ē é be é yi ī kud'u ī gi. Bi-mo wo: é dé īmé yé, be é ba yi lo dō ī ba né ziwémé ī gu ya: īmé ī no ziwémé ī war la gu yé. Ziwémé wo be ī diwī n'u-wa ī gi tē. N'u zē bwér ziwémé wo bekon yila ziwémé yoa be libin-mo ī diwī omé né ī gi tē? Ziwémé wo: Wo o z'ékona-né yila. Ziwémé wo be bi-mo g'u o tē. Bi-mo diwī ī gi tē. E wo be ī ka dar, be ī ba ī ma. N'u bwér ya: bekon yila é yo libin-mo ka dar ī be ī ba ī ma omé n'u? Ziwémé wo: «Wo b'é yila ī ya zo bi-mo ī la lil? Wo rémé yila bi-mo ba ma mo ī gu ī kwé ī vo ī š'ē o be o yi ī kud'u ī gi. Bi-mo zu n'u yo ī nē ma. ī ma ma... ī gu ī pīr o ki né o vō ī pé ziwémé né, ī pwa nama b'ébé gākō ī zé ī žir: īmé né ziwémé be k'é dwa nebana, bi-mo kwé ī la g'é. Ziwémé zi é nē dē ī kwā né, é dē koko ī yi ī zu kélé wa. E kā kwē é vo gō. Dwā neto é kā kwē né bi-mo kē du pwélé bili kur wa, é ka be é p'é ga. Kē-mo zē ī la pwélé gwō, kē-mo la n'u ī puri ziwémé é p'é tē, ī kwē ī dur ī tu kélé wa, ī b'ē ī b'al-mo be ī dur ī ba

ĩ ni ku ko na. Bi-mo dur ĩ du, be z'él be vo, ĩ yi ĩ kwé ĩ g'éfolé ĩ wo ĩ to
 ĩ g'éfolé né ĩ ni. Bi-mo ni. Kě-mo bwér bi-mo be ĩ no ku-wa? Bi-mo zě ĩ
 wo be ni wo ziwémé be é z'ě nādedwālé, be kě-mo be ĩ beka k'é sò yé, be ni
 ĩ dur ĩ vo kélé wa ĩ kwé ĩ twā. ĩ dur ĩ vo ĩ kwé twā ya, ĩ b'ě kélé wa bā
 bā. Kuli édu ga téné. ĩ dur ĩ be ĩ yi ĩ vur šila nél'é ĩ la ĩ be ĩ té ziwémé-
 ya. ĩ ta pā. Ziwémé zě é kwéré dē, k'ama-né zě zu é kur wa, é ka p'ě. ĩ zé
 māgwa-ya ĩ dul gwa é yé zal yé. E g'a p'ě. ĩ kwé twā ĩ gi tē. ĩ zě ĩ yi ĩ
 kwé ĩ g'ér sél'é ĩ la ĩ be ĩ zu ya. ĩ zu ya ĩ moré é to é nepwala kur wa é
 sar: k'am-dé débé zo ĩ vō né, débé zo ĩ ki né ĩ zě ĩ p'é tē ĩ nē wura. Ziwémé
 zě e g'om kwā né é wo ĩ beka wur yé, émé gé ziwé mo né n'u la me lil, ĩmé
 siwé délané ĩ wo ĩ ta ĩ la émé ziwémé gu, wo rémé yila é tu é p'é bili kur wa
 é be é nē kili ĩ sono, sé rémé yila libina kworo zū. ĩmé ĩ ba ĩ ki né k'ā-né
 nél'é ga, be kwé be vo k'é goro wa be siwél š'o be lo ĩ yo, k'ō be gi m ga né
 ĩmé gé g'u n'u nama-be. E ši tē é zě é la gō. Rémé ré k'é ziwémé gé no lo
 gākō é bul é sar é nē dura, be é yé be libina gākō wo kon dedu. K'ā-né gu
 bi-mo mo, k'am ya tā gwi libin yé, wo k'ā-né némé k'ékūri be kwé be be siuli
 be lu k'ama: wo rémé é k'é k'am gākō ré wo nūmbini ré ya gu lala. Wo é ga.

Traduction

Il y avait un jeune homme qui avait l'habitude d'aller se promener ; après avoir circulé en brousse il rentrait chez lui. Au lever du jour il sortit donc se promener et voilà qu'il aperçut un crocodile qui se déplaçait et qui le salua : « Que la brousse te soit favorable ! » L'homme répondit au salut. Le crocodile dit alors qu'il était lui-même amateur de tournées en brousse et que cela faisait sept jours qu'il n'avait plus trouvé d'eau à boire, que si donc l'homme savait où trouver de l'eau qu'il veuille bien le prendre, lui, crocodile et aller le mettre dans cette eau. En récompense il donnerait au jeune homme un cadeau. L'homme dit : « Les gens de cette génération sont difficiles à contenter. » Le crocodile dit que cela ne pouvait le concerner, et que si le jeune homme voulait lui rendre ce service lui-même saurait l'en récompenser. L'homme posa alors à terre ses impedimenta, prit des lianes, lia la bête, la prit, la chargea sur la tête et il se mit en route. Il marcha, marcha jusqu'à ce qu'enfin il arriva près de l'eau ; il se déchargea et posa son fardeau à terre. Le crocodile se plaignit et lui demanda de le prendre (et de le mettre dans l'eau). Le jeune homme dit : Eh bien ! regardez cela. Tu ignorais où l'eau pouvait se trouver, tu m'as demandé de te porter près de l'eau, et maintenant tu me demandes à nouveau de te descendre dans l'eau. N'avais-je pas raison de dire dès le début que les gens de cette génération sont difficiles à contenter. Le crocodile dit : Je ne suis pas dans ce cas, et que si le jeune homme consentait à lui rendre ce service, il saurait lui rendre davantage encore. Qu'il consente donc à le prendre et à rentrer avec lui dans l'eau ; comme, en effet, il y a sept jours qu'il n'a plus bu, si le jeune homme ne prend pas soin de lui, il risque de boire avec excès et de se faire ainsi du mal. Le jeune homme dit alors : « C'est bon. » Et l'homme reprit son fardeau et descendit dans l'eau en se disant que maintenant les désirs du crocodile seraient satisfaits. Mais celui-ci prenant la parole, dit :

En cette eau peu profonde et dehors c'est exactement la même chose. Le jeune homme dit : N'avais-je pas raison de dire que les gens de cette génération sont difficiles à contenter ? Le crocodile repartit que cela ne le concernait pas. Puis il dit au jeune homme : Si tu avances un peu pour me déposer en eau profonde, je te donnerai une plus belle récompense. Le jeune homme s'exécuta ; en avançant ainsi en eau profonde il eut bientôt de l'eau jusqu'aux aisselles et il posa le crocodile. Celui-ci dit alors : Vous, les Noirs, quand vous apercevez un crocodile, vous vous empressiez d'aller quérir des bâtons et vous frappez dessus à coups redoublés jusqu'à ce que mort s'ensuive, puis vous le faites cuire : c'est pour cette raison que lui, crocodile, va se venger en t'avalant. Il tira le jeune homme vers l'entrée de son gîte, la tête de la victime émergeant toujours, puis se ravisant il se dit qu'il n'avalerait pas de suite sa proie, mais qu'il attendrait qu'un autre homme vienne sur le bord de l'eau et qu'il lui poserait encore une fois la question : Vous, hommes, quand vous prenez un crocodile qu'en faites-vous ? Il s'apprêtait à inspecter l'horizon quand il vit qu'un âne venait pour étancher sa soif. L'âne en arrivant demanda : Que fait cet homme dans l'eau ? Le crocodile demanda alors à l'âne : Comment les hommes vous traitent-ils ? L'âne répondit que, lui, n'aimait pas l'homme ; que les hommes le montaient, qu'ils le chargeaient de lourds fardeaux et montaient encore par-dessus, qu'ils prenaient de grosses triques pour le frapper, et que le soir venu ils allaient ramasser des racines de sorgho pour les lui donner à ronger après l'avoir attaché ; en un mot que lui, âne, pleurait tous les jours d'amères larmes. L'âne dit donc au crocodile d'avalier sa victime, mais il ne le fit pas, voulant enquêter auprès d'un autre témoin. Le crocodile s'apprêtait à inspecter l'horizon quand il vit qu'un cheval approchait pour se désaltérer. Une fois près de l'eau il demanda : Que fait cet homme ainsi dans l'eau ? Le crocodile interpella alors le cheval en lui demandant : Comment les hommes traitent-ils le cheval ? Celui-ci répondit que les hommes prenaient une selle et la lui attachaient sur les reins, qu'ils prenaient un mors et l'introduisaient dans sa bouche, qu'ils prenaient des éperons et les fixaient à leurs talons, puis qu'ils le montaient et le frappaient de la cravache et perçaient ses flancs avec les éperons, tout en le maîtrisant du mors. En plus de cela, le soir venu, qu'ils allaient ramasser de l'herbe sèche et qu'ils la lui donnaient à brouter après l'avoir attaché. Qu'ils allaient aussi chercher des cailloux pour les mêler au sorgho qu'on lui donnait à manger en l'insultant : tiens, museau allongé, si tu n'en veux pas tu n'as qu'à le laisser. C'est ainsi que tous les jours lui, cheval, versait des larmes amères. Le cheval conseilla au crocodile d'avalier sa victime, puis s'en alla. Le crocodile dit qu'il attendrait un troisième témoin pour avoir son avis. Il s'apprêtait à regarder quand il vit une vache qui venait boire. Une fois arrivée celle-ci demanda : Que fait ainsi cet homme dans l'eau ? Le crocodile interpella la vache et lui demanda : Comment les hommes vous traitent-ils ? Elle répondit que, de bonne heure, tous les matins, on la faisait sortir en la confiant aux enfants qui la conduisaient en brousse ; que, pendant qu'elle broutait l'herbe, les enfants prenaient leur crosse de jet et l'en frappaient. La crosse de jet venait-elle à se briser,

le lendemain ils en taillaient une autre pour recommencer à la battre. Était-elle pleine ? Dès qu'elle avait mis bas, on prenait son veau pour l'enfermer dans la case. Le matin, elle était obligée de meugler, meugler ; on sortait alors le veau pour le faire têter, mais dès que le lait était arrivé on s'empresait de retirer le veau et de le mettre à l'écart, on prenait alors une cale-basse, on la trayait, et à tirer sur ses pis cela faisait si mal. Si elle faisait mine de s'enfuir on l'attachait, on prenait une aiguille pour percer ses narines et y faire passer un lien, tous les jours on la prenait par cette corde qui lui traversait le nez et, en tirant dessus, on allait l'attacher à un piquet ; cela la faisait pleurer tous les jours. Elle conseilla donc au crocodile d'avaler le jeune homme, puis elle s'en retourna. Le crocodile préféra temporiser encore et attendre un quatrième témoin pour avoir son avis. Il s'apprêtait à regarder quand il vit un hippotrague qui venait boire. Quand l'hippotrague arriva, il demanda quel était cet homme qui se trouvait ainsi dans l'eau ? Le crocodile interpellant l'hippotrague lui demanda comment les hommes agissaient avec lui. L'hippotrague répondit qu'il était vraiment malheureux en brousse. Les hommes, en effet, se procuraient des fusils et rampant ils faisaient des vides dans les rangs des hippotragues, débitaient la viande des victimes pour la faire cuire et en faire leur nourriture de tous les jours. C'est ainsi qu'il était obligé de courir continuellement sans avoir un seul emplacement où il pût, en sécurité, se tenir immobile. Il conseilla au crocodile d'avaler le jeune homme et il s'en retourna. Le crocodile préféra temporiser encore et attendre un cinquième témoin pour avoir son avis. Il s'apprêtait à regarder quand il vit un singe qui venait boire. Le singe demanda quel était cet homme qui se trouvait dans l'eau ? Le crocodile interpellant le singe lui demanda quelle était la conduite des hommes à son endroit ? Le singe dit alors que les hommes, lorsqu'ils semaient leurs arachides et que lui, singe, allait rôder autour de ces champs, n'hésitaient pas à appeler leurs chiens et à les lancer à sa poursuite. Si les chiens parvenaient à le prendre et à le tuer, les hommes prenaient ses chairs, les faisaient cuire et les consommaient en faisant leur nourriture ; que lui, singe, circulait normalement dans les branches des arbres, mais qu'il ne pouvait plus vivre ni en l'air ni à terre, qu'il n'avait pas même l'espace où poser son derrière ; il était ainsi obligé de vivre en brousse et de courir continuellement. Il conseilla au crocodile d'avaler, d'avaler le jeune homme, puis il s'en retourna. Le crocodile se dit qu'il valait mieux attendre un sixième témoin pour avoir son avis. Il allait regarder quand il vit un lièvre s'approcher pour boire. Le lièvre demanda que faisait cet homme ainsi dans l'eau ? Le crocodile interpellant le lièvre lui demanda quelle était la conduite des hommes à son égard. Le lièvre dit que les hommes, dès qu'ils le voyaient, lançaient leurs chiens sur ses traces. Puis il invita le jeune homme à exposer son point de vue. Le jeune homme alors raconta que, circulant en brousse, il avait rencontré le crocodile déambulant et que celui-ci l'ayant salué il lui avait rendu son salut. Puis que le crocodile lui avait dit que depuis sept jours il n'avait plus trouvé d'eau pour boire, et qu'il lui avait demandé de bien vouloir le porter jusqu'à l'eau la plus proche et qu'il saurait récompenser ce service. Que lui, jeune homme, avait alors fait cette

réflexion : que les gens de cette génération étaient difficiles à satisfaire, mais que le crocodile avait répondu que cela n'était pas vrai pour lui. Qu'il avait donc pris des lianes, ligaturé le crocodile et l'avait ainsi porté sur la tête et qu'arrivé sur le bord de l'eau, il l'avait délié en lui disant de glisser dans l'eau et qu'alors le crocodile lui avait à nouveau demandé de descendre avec lui dans l'eau. Qu'à cette invitation il avait répondu que les gens de cette génération sont ingrats, mais que le crocodile avait dit que cela n'était pas vrai pour lui, et que si le jeune homme consentait à pénétrer avec lui dans l'eau il saurait l'en récompenser. C'est alors que lui, jeune homme, avait repris le crocodile pour pénétrer avec lui dans l'eau, mais qu'à peine dans le liquide l'animal lui avait demandé d'aller le déposer en eaux profondes. Qu'à ces nouvelles prétentions il avait répondu par la réflexion que les gens de cette génération sont ingrats, mais que le saurien lui avait dit que cela ne pouvait le concerner, et que l'eau où le jeune homme se trouvait et la terre ferme cela était tout un ; et qu'étant resté sept jours sans boire, si le jeune homme l'abandonnait, il boirait beaucoup d'eau et se ferait du mal. Que lui, jeune homme, s'était alors rendu à ces raisons et qu'ayant repris le crocodile, il avait avancé en eaux profondes, l'eau lui arrivant aux aisselles, et qu'alors le crocodile se saisissant de lui l'avait tiré vers son gîte pour l'avalier, et que c'était la raison pour laquelle il se trouvait ainsi dans l'eau. Le lièvre dit alors que l'homme mentait, que le jeune homme était incapable de porter le crocodile depuis l'endroit où il l'avait trouvé en brousse jusqu'à l'eau, et que pour cette raison le crocodile et l'homme devaient tous deux sortir de l'eau. Tous deux sortirent. Le lièvre dit alors au crocodile de s'allonger à terre et au jeune homme de le lier, et que lui, lièvre, les suivrait ; que si le jeune homme pouvait rapporter le crocodile à l'endroit où il prétendait l'avoir rencontré il reconnaîtrait la vérité des affirmations du porteur. Le crocodile s'allongea à terre. Le jeune homme prit des lianes et le ligota. Le lièvre donna l'ordre au jeune homme de prendre le fardeau et de le porter sur la tête. Le jeune homme s'exécuta. Le lièvre donna le signal du départ et ayant pris le fardeau, ils se mirent en route. Ils marchèrent, marchèrent jusqu'à ce qu'ils arrivent. Le lièvre demanda alors : « C'est là ? » Le jeune homme dit : « C'est là ! » Le lièvre dit alors au jeune homme : « Vous, gens de cette génération, vous êtes difficiles à satisfaire ; que demain le jeune homme l'aperçoive lui, lièvre, qui vient de le tirer d'affaire, qu'il l'aperçoive derrière le mur de sa demeure et aussitôt il rentrera chez lui pour prendre son arc, sa crosse de jet et appeler ses chiens (vilaines bêtes au long museau) pour les lancer sur ses traces. Si les chiens parviennent à l'atteindre, il l'écorchera et le fera cuire pour en faire un plat et le manger. » Le jeune homme dit que cela n'était pas pour lui, qu'un autre que lui pourrait tuer le lièvre, mais que si lui le rencontrait il ne pourrait le tuer. Le lièvre donna alors l'ordre au jeune homme de jeter le crocodile à terre. Le crocodile demanda alors au lièvre la raison pour laquelle il venait de dire au jeune homme de le jeter à terre. Le lièvre dit : « C'est à cause de tes parotides. » Le lièvre dit au jeune homme de le jeter à terre. L'homme le jeta à terre. Le lièvre ordonna au jeune homme d'aller casser

des bâtons pour venir frapper le crocodile. Celui-ci demanda alors au lièvre pourquoi il venait de dire au jeune homme de casser des bâtons pour l'en frapper lui, crocodile ? Le lièvre lui répondit : Pourquoi avais-tu saisi le jeune homme et t'apprêtais-tu à l'avaler ? C'est pour cela que le jeune homme va te frapper et te tuer pour, ensuite te faire cuire, afin que tu lui serves de nourriture. Le jeune homme s'attaqua au crocodile et se mit à le frapper. Il frappa, frappa... , mort s'ensuivit, puis il débita la viande, donna une cuisse et une épaule au lièvre, ramassa le reste et partit. Le jeune homme et le lièvre se congratulèrent mutuellement, et le jeune homme rentra à la maison. Le lièvre se tint immobile derrière lui pour attendre qu'il rentre dans sa mesnie, puis il repartit en brousse.

Trois jours après le lièvre revint ; la femme du jeune homme avait semé de l'*Hibiscus esculentus* tout près du mur d'enceinte, et c'est là qu'il vint s'étendre. La femme vint regarder son champ d'*hibiscus* et, en s'approchant, elle vit le lièvre étendu à terre. Elle fit aussitôt demi-tour et courant, elle fit irruption dans la mesnie et appela son mari pour qu'il vienne voir cette chose-là. Le jeune homme sortit en courant, et tous deux, après avoir marché, arrivèrent sur les lieux. La femme tendit son doigt et dit à son mari de regarder en suivant la direction donnée par le doigt. Le jeune homme regarda. La femme lui demanda : « As-tu vu la chose ? » Le jeune homme dit alors : Mais c'est le lièvre (aux longues oreilles), puis recommanda à sa femme de ne pas faire de bruit pendant qu'il irait rapidement dans la mesnie prendre son arc. Il courut prendre son arc, et appela ses chiens : *bā bā*... Il n'y avait aucun chien. Il courut, arriva sur les lieux, prit deux flèches dans son carquois pour tirer le lièvre. Il tira *phā*. Le lièvre fit le gros dos, les flèches passèrent sous lui et il se recoucha. Le jeune homme prit alors sa crosse de jet, la lança, mais elle manqua le but. Le lièvre était toujours couché. Le jeune homme jeta alors son arc pour s'en débarrasser et s'approchant il voulut prendre la bête à deux mains. Il toucha la bête, mais ne fit que la frôler et la bête passant entre ses jambes déta, tandis que lui-même tombait à terre ; une flèche le blessa au bras, une autre à la cuisse et il s'étendit en gémissant. Le lièvre un peu plus loin lui dit de ne pas gémir ; aurait-il oublié que le lièvre l'avait sauvé de l'étreinte du crocodile et que la veille il avait promis de ne jamais chercher à tuer le lièvre ? C'est à cause de cette promesse que lui, lièvre, était venu s'allonger au pied du mur d'enceinte pour entendre sa voix, mais il sait maintenant que satisfaire les hommes est difficile. Il lui prédit ensuite qu'il mourrait avec les deux flèches, mais que son sort serait encore préférable à celui du crocodile puisque, au lieu d'avoir ses chairs mangées, comme lui-même l'avait fait avec la viande du crocodile, il serait enterré dans un tombeau et qu'on ratisserait la terre pour l'en recouvrir. Le lièvre se leva et s'en retourna en brousse. C'est depuis lors que le lièvre déta quand il rencontre un homme, car il sait fort bien que les hommes se ressemblent. Ces flèches qui tuèrent le jeune homme ? Les flèches, dans le passé, ne tuaient pas les hommes mais, depuis lors, on utilise les flèches usagées pour forger des flèches qui peuvent rapidement donner la mort. C'est tout !

Stenen werktuigen uit Flores (Indonesië)

Door TH. VERHOEVEN, S. V. D.

In 1950 begon ik met het verzamelen van praehistorische artefakten. Met de bescheiden middelen die ten dienste staan was het reeds mogelijk ongeveer 70 stenen bijlen bijeen te brengen.

Te samen met de tegenwoordige Apostolische Vicaris Mgr. W. VAN BEKKUM en pastoor A. MOMMERSTEEG bezocht ik enige grotten en heuveltoppen in de Manggarai (West-Flores). In een abri bij Labuanbadjo waren we een halve dag en verrichtten we een proefgraving, en verzamelden oppervlaktevondsten. Bij Longgo en op de hoogten van Berloka zijn we slechts enkele uren geweest. Voor Potjo, ten Noorden van Ruteng en voor Teras ten N-W. hadden we slechts een enkele dag ter beschikking.

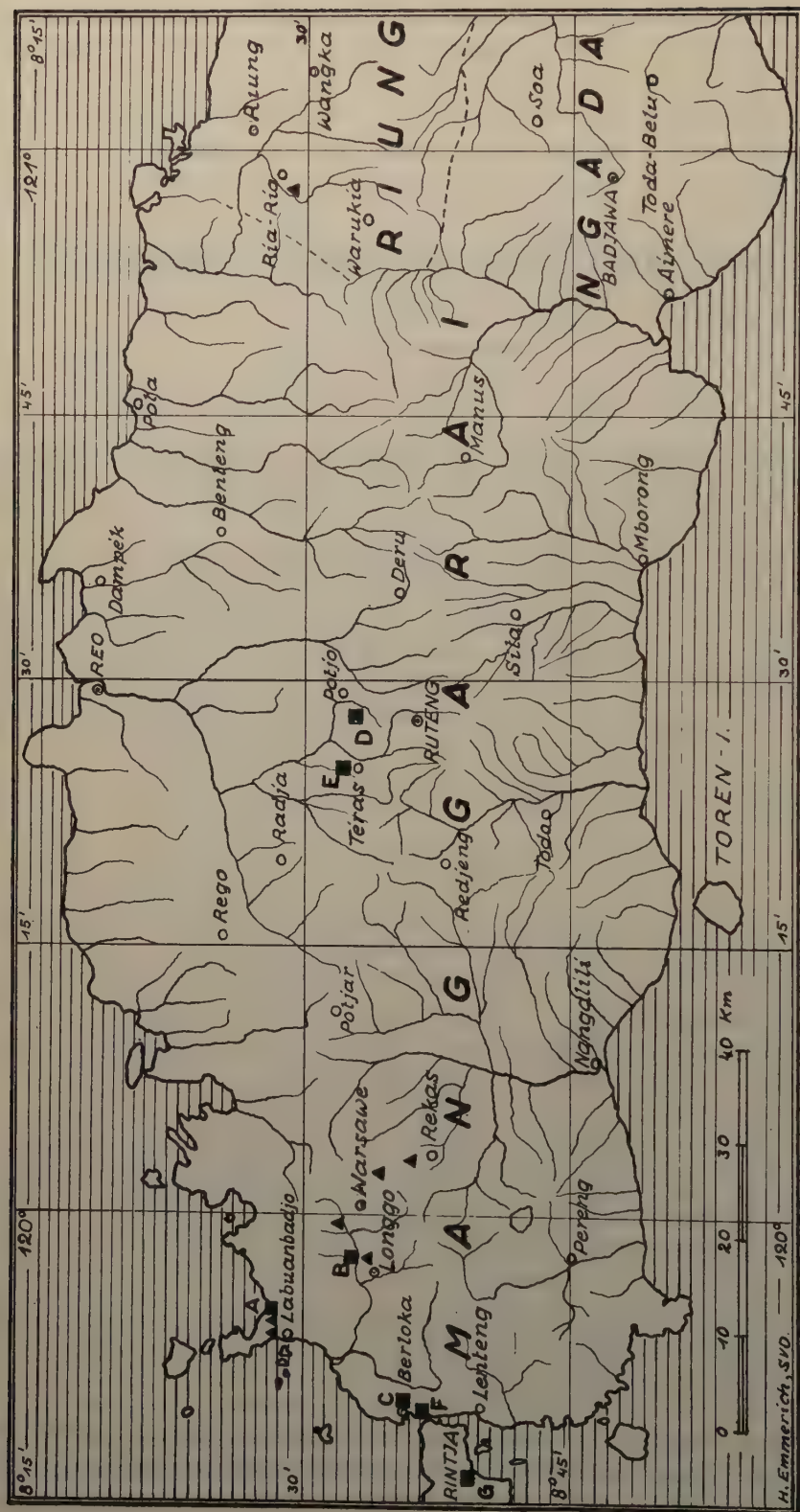
Hierbij voeg ik een keuze van het gevondene.

Plaat 1, N° I

1. Stenen bijl van grijsgeaderde, bruine steen ; dikte 8 mm. Normale vierkantsbijl van het Javaans type. Uit Kampong Belu.
2. Stenen bijl, geel-wit ; dikte 13 mm. Vierkantsbijl met scheve snede en aflopende flanken ; type : Ceram-Ambon, N. Borneo. Uit Rendu.
3. Ovaal-ronde bijl. Toch zijn de twee zijden en ook de snede (sic) vierkant bijgeslepen. In hoofdlijnen dus een Papua-bijl.
4. De *sua gae*, d. i. de tofa van de voorouders. De tofa is een gesteeld (tegenwoordig van ijzer gemaakt) werktuig om te wieden tussen de mais en droge rijst. Ze hebben, ofschoon van ijzer, veelal nog dezelfde vorm en grootte als deze steen, die ook duidelijk gesteeld is geweest. Uit Taka.
5. Vierkantsbijl, sterk ovaalvormig en naar boven toelopend. Een mengvorm tussen 3 en 6. Uit Nata-Ia.
6. Vierkantsbijl met aflopende flanken aan bovenzijde (op foto niet te zien) ; dikte 14 mm. Molukken-type. Uit Riti.

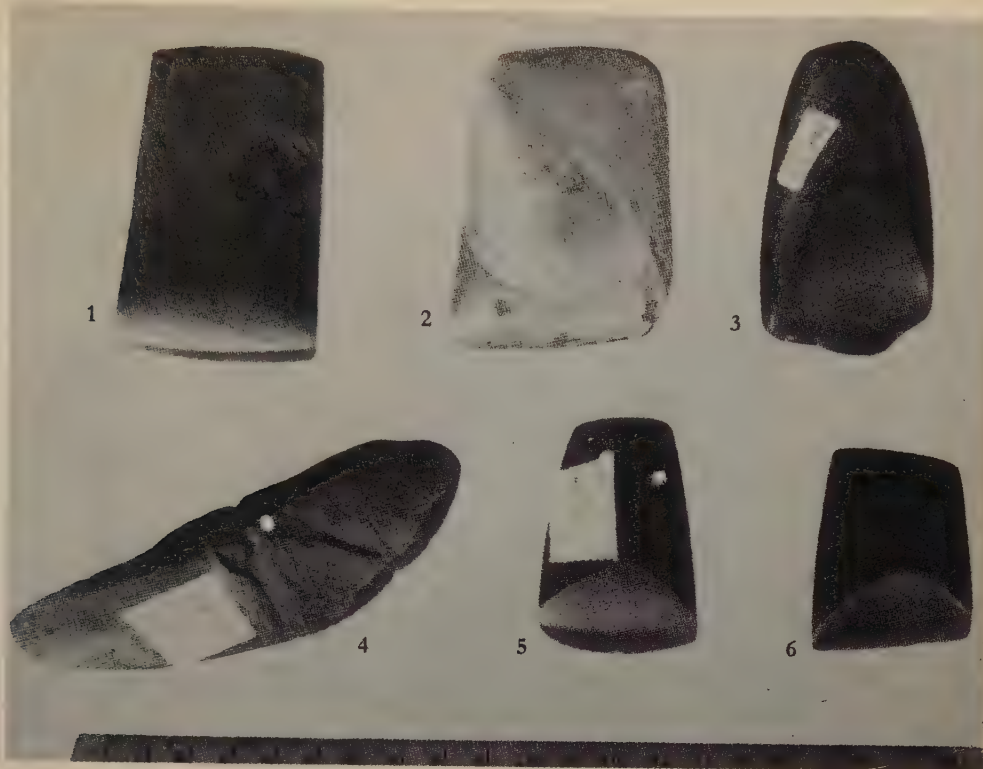
3-6 alle van zwart gesteente.

Type 1 is vertegenwoordigd door een twintigtal ; type 2 ongeveer een dozijn. Type 3 nu drie stuks ; ik zag er nog meer bij de mensen. Type 4 is het enig exemplaar, maar, er zijn er zeker meer, aangezien men in ver-



■ A, B, C, D, E, F, G vindplaatsen van 1950. ▲ vindplaatsen van 1951 (Januari-October).

No. I

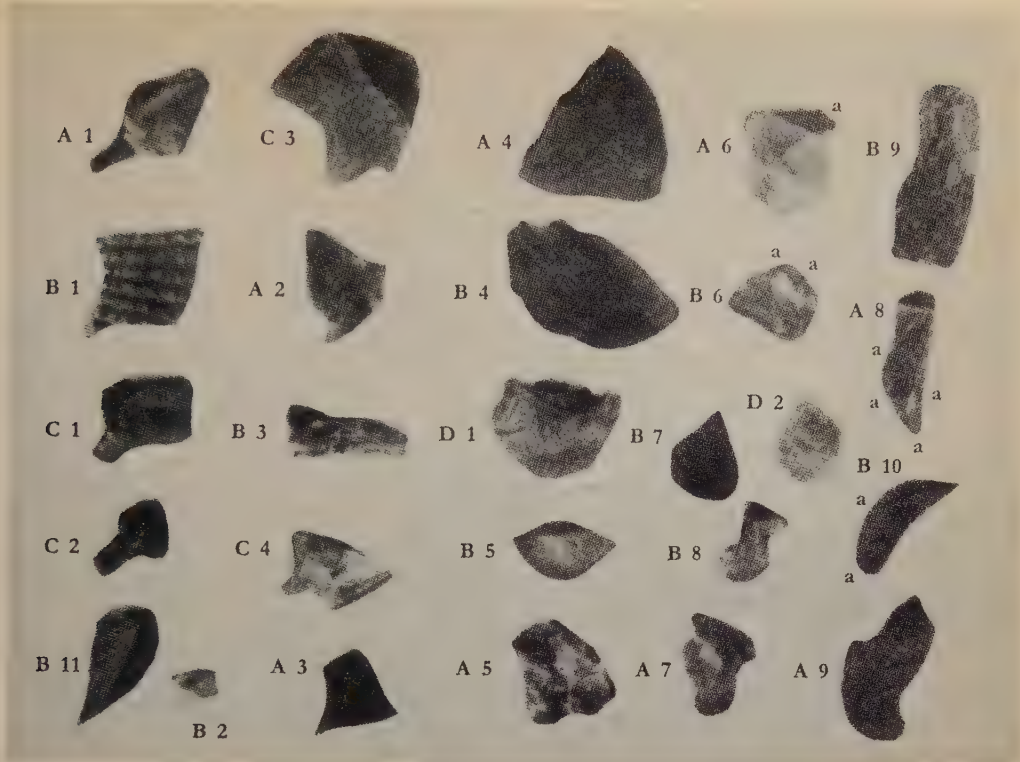


Schaal der verkleining : $\left| \text{—} \right| = 2,5 \text{ cm}$ in werkelijkheid.

No. II

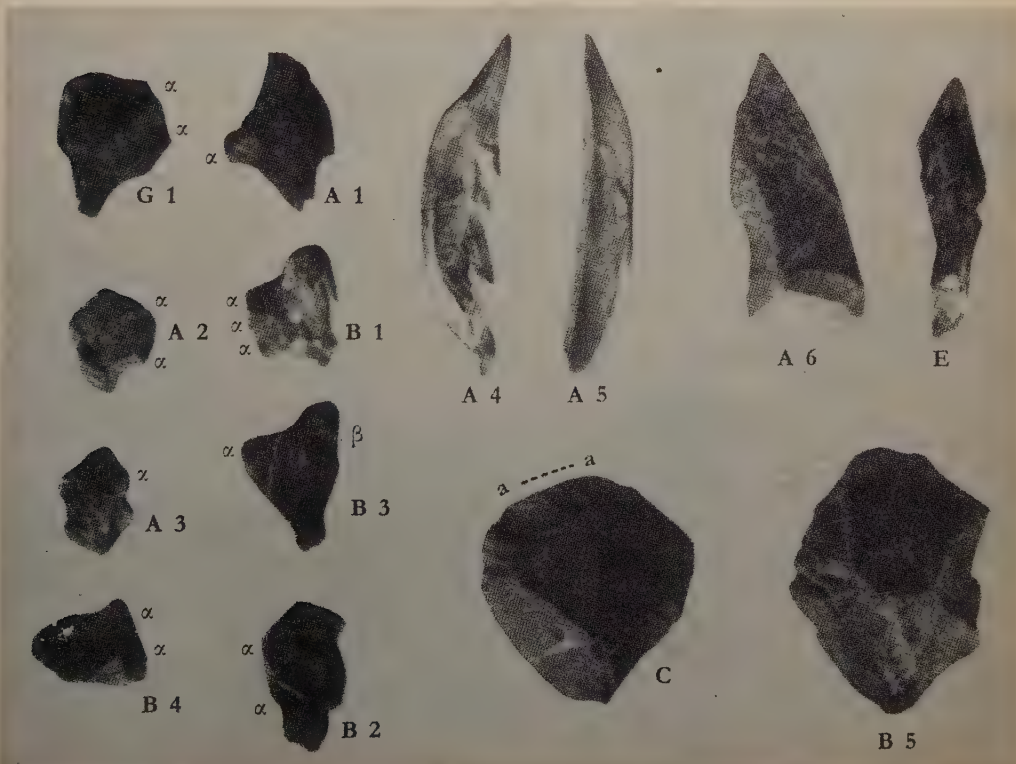


No. III



Schaal der verkleining: ————— = 2,5 cm in werkelijkheid.

No. IV



schillende dorpen bij het tonen terstond de naam ervan noemt. Men gebruikt deze steen op het nog steeds gevierde heidense Nieuwjaarsfeest voor een ceremonie. Type 5 en 6 zijn ongeveer 15maal vertegenwoordigd.

Deze verzameling komt in zijn geheel uit Ngada-Nage-Keo. Met Kerstmis 1950 begonnen we eerst te verzamelen. Men kan er ongetwijfeld in kortere tijd meerdere honderden bijeenbrengen. Deze stenen bijlen werden in de oorlog meegedragen in een gordel als afweermiddel tegen pijlen enz. Dit bijgeloof heeft ze bewaard. Beiteltjes zijn er veel minder (ik heb er nu 4).

Algemene opmerkingen bij de N^o II-IV

Miolithenkultuur. De gesteenten zijn wit-geel (al of niet doorzichtig), rood, zwart, grijs, bruin. Ze zijn gedeeltelijk geslagen, en wel aan één zijde meestal bewerkt. Ze kunnen dus uit het Mesolithicum zijn of uit het Neolithicum. Meerdere zijn duidelijk geslepen en wel het Neolithicum toe te wijzen. Het zijn alle oppervlakte-vondsten, behalve D, IV A 4, III A 1, II A 1, 4, 5.

„A“ is een grot in de omgeving van Labuanbadjo (West-Flores). „B“ is een grot bij Longgo, aldaar 20 *Km* landinwaarts. „C“ is een heuveltop bij Berloka, 18 *Km* ten Zuiden van Labuanbadjo. „D“ is een grot bij Potjo, ten Noorden van Ruteng. „E“ is een grot NW van Ruteng bij Teras. „F“ is een heuvel bij Berloka. „G“ is een hogere top bij Berloka.

In „A“ maakten we een ingraving naast de haard, tot ± 80 *cm* diep. Er zat weinig. $\pm 1\frac{1}{2}$ *m* diep vonden we IV A 4, III A 1, II A 1. Naast de rotswand vonden we op ± 30 *cm* diepte: II A 4 en 5.

Plaat 1, N^o II

A 1: pijlpunt voor een blaasroer, driehoekig, aan de drie zijden sterk ingezaagd en gesteeld.

A 2: idem, niet gezaagd.

B 1 - B 7: alle aan één zijde bewerkt.

A 4 zat ongeveer 50 *cm* diep, is gesteeld en heeft een inzaging.

A 7 is links boven geslepen.

A 8 - A 10 is onder voorzien van vleugels.

A 9 heeft bovendien een gekartelde rand.

Opvallend zijn C 1 en B 11 en D 3 door de gekromde punt. De twee eersten zijn geslagen (aan één kant), maar D 3 is holgeslepen. B 11 heeft een weerhaakje (a), naar boven gericht.

A 12 - A 13 en C 2 en B 12 hebben links een geslepen ronding, maar C 3 en B 12 zijn links gebroken. De laatste heeft rechts een gekartelde rand.

A 15 - A 19, wellicht priemen, opvallend door de onder uitstekende vleugel (behalve A 17, die wel een pijlpunt is.)

A 20 en D 5 en B 14 zijn gesteeld.

D 6 heeft boven rechts een weerhaakje.

Het meest opmerkelijk is B 14. Deze pijlpunt bestaat namelijk uit klei, in het vuur gebakken, d. i. dus uit rossig aardewerk.

Plaat 2, N^o III

- De eerste rij (A 1 - B 2) uitsluitend Schnauzenkratzer met driehoekig handvat.
 B 11 is hooggerugd, zo ook de mooie priem A 3.
 C 4 is een Kratzer met geslepen punt.
 C 3 is gedeeltelijk geslepen, gedeeltelijk geslagen.
 A 2 is aan weerszijden geslagen, ook de punt.
 A 4 is uit een rolsteen geslagen.
 De ronde schrapers (als B 4, D 1 en B 5) zijn rijk vertegenwoordigd, alsook eenzelfde soort met rechte snede.
 A 5 is een Hohlschaber.
 Vreemd zijn A 6 en B 6: het handvat (*a*) staat omhooggericht, bijna loodrecht op de snede. Het is bij A 6 11 *mm*, bij B 6 14 *mm* hoog.
 Opvallend is de vormgelijkenis van B 7 en D 2, want deze grotten liggen drie zware dagmarsen te paard van elkander verwijderd.
 Gewone messen, hoog- of laaggerugd, als B 9, zijn talrijk. We publiceerden liever enkele vormen van het mesje-met-lang-handvat (schoenenmesje), geschikt om met rubber of hars vastgezet te worden in een houten steel.
 A 8 en B 10 zijn scherp over de lengte tussen de letter *a*.
 De mesjes A 7 en A 9 vertonen een opvallende overeenkomst in vorm, vergl. ook B 8 (evenals de vorige twee), van onder licht gekarteld, dus wel door druk gescherpt, zoals menig ander.
 B 1 is uit een schelp geslagen (niet geslepen).

Plaat 2, N^o IV

- A 4 en A 5 zaten ongeveer 30 *cm* diep tegen de rots.
 A 6 is een zeer mooie steensoort met rode, gele, paarse en grijze strepen; de punt is verweerd.
 E lijkt een stootwapen (dolk) met driehoekige punt, terzijde en boven een inzaging en met platte steel. (Ook de steel van A 4 is opvallend smal.)
 B 5 is 23 *mm* hoog.
 C is vrij plat, heeft door druk gescherpte randen. Tussen de letters *a* is de zijde hoog; het overige is scherp.
 A 1 bevond zich ongeveer op diepte van 50 *cm*.
 Al deze stenen (de twee eerste rijen, van boven naar beneden) zijn opvallend door hun vreemde vorm. Waar een α is geschreven, bevindt zich een ruwe, niet scherpe flank. De tegenoverliggende zijde echter is zeer scherp, veelal voorzien ook van weerhaken of scherpe, hoekige punten. (B 3 heeft een naar boven stekend weerhaakje, door β aangegeven.) Deze voorwerpen zijn evident geen pijlpunten, maar zijn wellicht met de stompe zijde vastgeklemd geweest (of vastgelijmd) aan de punt van een schacht, om te samen een speerpunt of pijlpunt te vormen,

V-Shaped Chest-Markings :

Distribution of a Design-Motive in and around the Pacific¹

By CARL SCHUSTER

The purpose of this paper is to call attention to a certain type of design-motive which occurs in traditional cultures on both sides of the Pacific and in the intervening Oceanic islands. This is a marking of the human chest more or less in the shape of a letter V, with its point in the region of the navel or the sternum, and its sides extending diagonally upwards to the region of the shoulders. When the design is continued some distance down the arms, it takes on the appearance of an inverted W, or M. The marking may be carried out in different media: it may be tattooed by means of pigment inserted under the skin, scarified by cutting or burning (leaving keloids or cicatrices raised on the flesh), temporarily painted or stained, or effected by the temporary fixation of foreign substances, such as bird's down, by means of resin or blood, etc. We are, however, not concerned so much with these various techniques as we are with the designs which they are used to form. The geographical distribution of these chest-markings may be considered in three groups: the first, which is very small, representing Southeast Asia (Figs. 1-3); the second comprising the various islands and archipelagos of the Pacific (Indonesia, New Guinea, Melanesia, Australia, Polynesia and Micronesia); the third comprising South and North America.

As the illustrations suggest, a good deal of variety may be comprised within the general definition of V-shaped chest-markings. Examination of the material, however, often reveals striking similarities over broad geographical areas. Perhaps the most widespread characteristic of these markings

¹ The text of the present article is a slightly expanded version of part of a paper read at the 29th International Congress of Americanists in New York in September, 1949, entitled "The Circum-Pacific and Oceanic Distribution of Some Body-Markings and Petroglyphic Designs". The illustrations of the present article were also displayed in an exhibition entitled "Across the Pacific", which was held on the occasion of the same Americanist Congress. See EKHOLM, 1950, and compare SCHUSTER, 1951. Two other motives handled in the same Congress paper — namely that of the "outlined cross" and that of a peculiar type of cheek-ornaments — the writer hopes to handle separately in later publications.

is the formation of the V out of two or more parallel lines, which may be continuous, or may themselves be composed of dots or spots, or may be continuous and dotted in combination. This multiple-line marking can be followed in our illustrations more or less continuously from Southeast Asia throughout most of the island-groups of the Pacific, and into the New World. Though the material speaks for itself, special attention might be called, for example, to the similarity between a marking like that of the Solomon Islander, 19, and such New-World markings as that of the woman from Colombia, 43, or those attested archaeologically in Costa Rica (47 and 48) and Arizona (51). Single lines of dots, like 9 and 10 in the Western Pacific, have their counterpart in Mexican archaeology (49) and among the modern Hopi of Arizona (52).

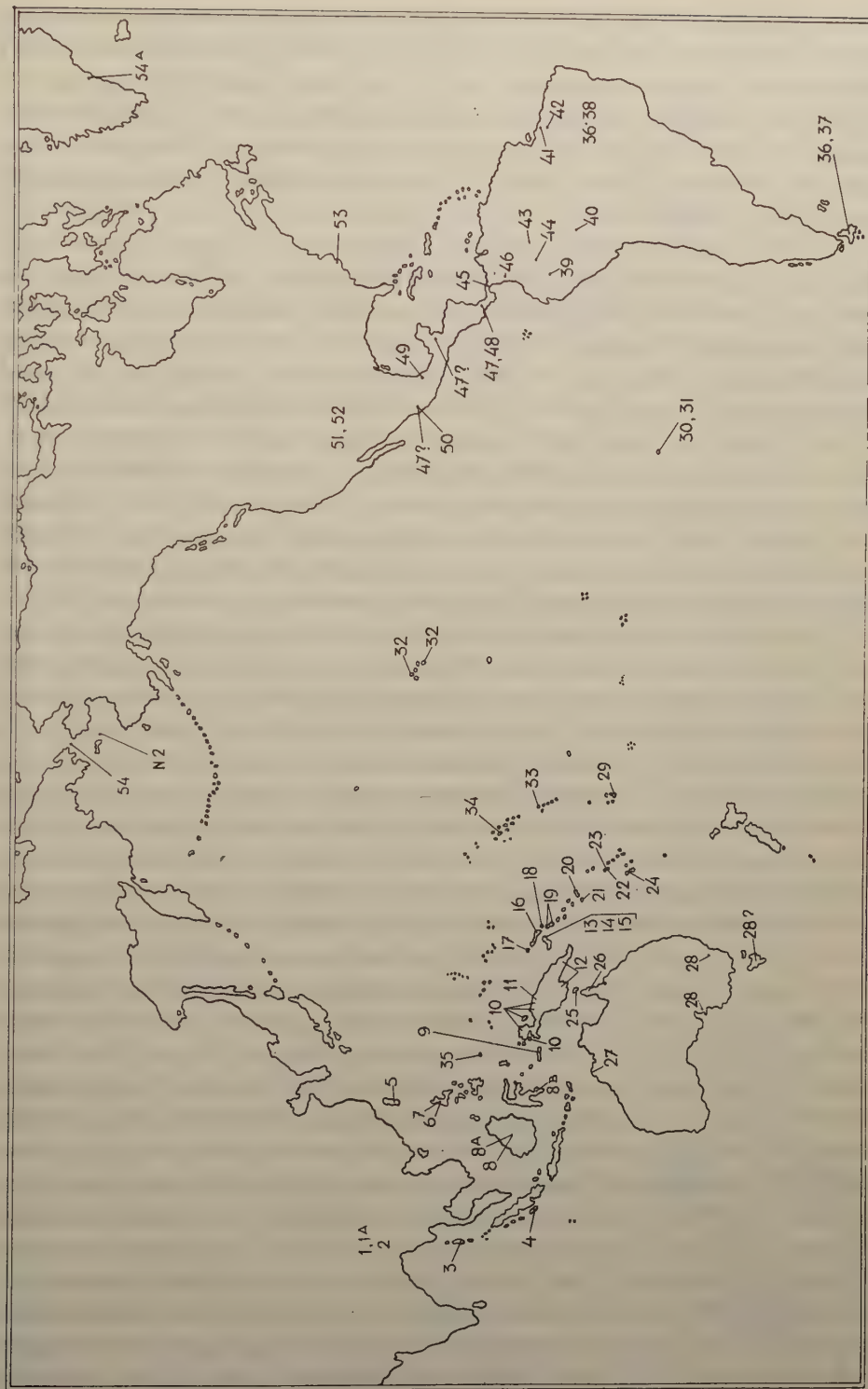
Another feature which brings the American markings into line with those of the Pacific islands is the attachment of a smaller, inverted, V to the point at the bottom of the main V. This development is especially common among the Uitoto of Eastern Peru (44, and other examples from the same source). It appears to be rudimentary also in Eastern Brazil (41); and it may have occurred in Mexico (50). On the Asiatic mainland this flaring terminal occurs among the Nagas of Assam (1*a*); and in the Pacific we encounter it in Mentawai (4), Luzon (7), and perhaps abortively in Rennell Island (21), and again, in a form surprisingly close to that of Eastern Peru, in such Australian markings as represented in Fig. 27*a*. That a flaring terminal occurred also on V-shaped chest-markings in Borneo is attested by a description in HOSE and McDOUGALL, 1912, 1, p. 265, of the tattooing of the Idaan group of Dusuns, "consisting of a band two inches broad, curving from each



Fig. 27*a*:
Northwestern Australia.

shoulder and meeting its fellow on the abdomen, thence each band diverges to the hip and there ends . . ." This peculiarity, and the phenomenon of its sporadic occurrence on both sides of the Pacific, can be understood, I believe, in terms of an assumption which, though admittedly hypothetical, seems best to explain it. This assumption is that the V-shaped chest-marking originally had a meaning — a meaning which has been forgotten almost everywhere, leaving only a symbol as its residue. If we assume that the arms of the V represent the wings of a bird, then the secondary inverted V at the bottom can be explained as a reminiscence of the bird's tail. The evidence for an avian origin of the V-shaped chest-marking is by no means negligible, even though it is, as might be expected, sporadic and variable in character.

Of special importance for this interpretation is the body-marking from the New Hebrides, 23, which is painted alike on the back and the chest,



Distribution of V-Shaped Chest-Markings in and around the Pacific. Numbers refer either to figures or to examples not illustrated but discussed under the indicated figure-numbers in the list of illustrations. One number may stand for several instances in a given locality. N 2 refers to note 2.

on the occasion of a dance mimicking the flight of a bird. The design is called "frigate bird" or "hawk"; and the intention is quite clear. The bird is represented as flying downward, with its head at the bottom, the small V of its tail lying at the wearer's neck, and its wings spread across the shoulders and down the length of the arms, whose movement in the dance represents their flapping. Rows of dots or short dashes lining the wings evidently represent the feathers.

Another bit of evidence for the avian origin of this kind of body-marking is provided by the New Caledonian design, 24. We have here a great V or U, which is developed through secondary angles into an inverted W, or M, extending from below the navel upward to both shoulders, and thence down the length of the arms to the tips of the fingers. This great M is itself composed of a long succession of tiny interlocking M-marks (SARASIN, 1929, pl. 49, fig. 8). The name of "frigate bird," by which the natives designate the marking of our Fig. 24, evidently applies as much to the little M's composing the large M (for frigate birds are wont to fly in single file: MURPHY, 1939, p. 133), as it does to the larger design itself. Here again the movement of the arms is obviously meant to suggest the flapping of the bird's wings, and implies a conceptual identification between the wearer and the bird.

The V-shaped chest-painting from New Britain, 14, is probably intended to represent a hawk (PARKINSON, 1907, p. 143); and the design from Ceram, 9, is one of a type almost certainly associated with the frigate bird in that island (SCHUSTER, 1939; cf. also BARTON, 1918, p. 39, n. 2, and p. 50). The Hawaiian marking, 32 (whose asymmetry can be paralleled elsewhere in Oceania: e. g., 13, 17, 28, 35) has for one arm of the V a row of tridents. These are evidently modified M-marks, for they are said to represent "tropic birds". Analogy with the New Caledonian design, 24, suggests that here also the whole V-shaped design, as well as some of its parts, really represents a bird with its wings spread across the chest. Largely on philological grounds BARTON (1918, pp. 27, 30, 31, 50, 52) has shown that Papuan chest-markings of the type of 12 are probably representations of the frigate bird, and that it is again the frigate bird which appears on the chest of the Easter Island figurine, 31 (*op. cit.*, p. 38). Though puzzling in some respects, this Easter Island design shows several points of relationship to other Oceanic chest-markings. As in 23, the bird is represented flying downward. The V, though flattened almost to horizontality, is drawn with a characteristic double line: whether in this case it represents an extension of the bird's tail may be left an open question. Almost certain, in any case, is the derivation of the two opposing columns of sigmoid marks on the neck of the same figure from the multiplied wings of the bird (cf. 24, 32) — whose body has dropped, almost wingless, from what was probably its original position between these markings at the center of the throat (STOLPE, 1899, figs. 6, 15, 16; MÉTRAUX, 1940, figs. 34, *a*, *b*, 35, *e*). A back-marking from Easter Island illustrated by STOLPE, 1899, fig. 17, and MÉTRAUX, 1940, fig. 34, *d*, more closely follows the Oceanic formula for chest-markings, inasmuch as it consists of a series of parallel bands in V-alignment, with rows of dots between them. This

multiple V apparently diverges slightly at the bottom to end in a pair of birds' heads at the hips.

Closely connected with the question of an avian origin of the V-shaped chest-marking is the circumstance that this type of marking was widely used throughout the Western Pacific and in Southeast Asia as a special distinction for head-hunters. This association is explicit among the Nagas of Assam (1 and 2), and is virtually certain also for Mentawai (4) (KRUYT, 1924, p. 27), Formosa (5) (KIRJASOFF, 1920, p. 292; WIRTH, 1897, p. 361), and Luzon (6, 7) (VANOVERBERGH, 1929, p. 214; JENKS, 1905, p. 188; WORCESTER, 1906, p. 835); while it may be assumed on good grounds also for Ceram (9) (SCHUSTER, publication in preparation), and Papua (12) (SELIGMANN, 1910, pl. 14; BARTON, 1918, p. 33). For certain Dayaks of Borneo we have the word of DE CRESPIGNY (1858, p. 347, f) that "The only parties among them [i. e., presumably the Punans] who tattoo are those who have killed an enemy. The tattoo is invariably a broad band from the navel up to each shoulder, where it ends abruptly. A smaller band is carried down each arm, and a stripe drawn transversely across it for each enemy slain". (With the latter feature, compare the upper-arm markings of the Igorot, 7.)

Though the avian identity of the head-hunter's V-shaped chest-marking can, in most of these cases, be inferred only indirectly, the circumstantial evidence in support of it should not be left out of account. In the first place, we know that prowess in head-hunting was in all these regions widely associated with birds, sometimes predatory birds, like hawks or frigate birds, or in some cases with the harmless great-beaked hornbill. This association was expressed variously in mimic bird-dances, songs and the like, and in the wearing of feathers of the symbolic bird by the successful head-hunter. Another point that should be mentioned in this connection is the circumstance that in at least three of these regions (Assam, Mentawai and Luzon : 2, 4, 6), we find figures of "little men" in varying numbers associated with the V-shaped marking. Among the Nagas of Assam these "little men" represent victims of the head-hunter (GODDEN, 1898, p. 21; FURNESS, 1902, p. 445). In our Fig. 2, two of these men are actually represented as headless. Similarly, LOEB (1935, p. 186) reports that in Mentawai, warriors returning from battle tattooed a beheaded man on their bodies. VOLZ, 1905, fig. 13, illustrates such a headless man tattooed on the shoulder of a Mentawai warrior.

Now, among the Nagas, as we see in Fig. 1 a, "little men" by the side of the V-shaped chest-marking are sometimes replaced by lizards; and we know that lizards commonly represent the category of crawling creatures conceived as prey of a symbolical supernatural bird (SCHUSTER, 1946, and publication in preparation). Inasmuch

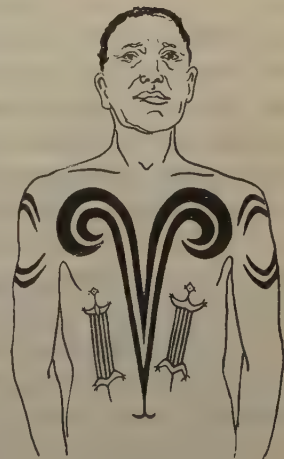


Fig. 1 a :
Assam, Naga.

as little figures of one sort or another occur in connection with the V-shaped chest-marking in at least three widely separated areas; and since in a fourth area, the New Hebrides (23), they recur under the name of "caterpillars" flanking a naturalistic and clearly recognizable bird-motive on the chest and back, it seems reasonable to infer that the "little men" in Assam, Mentawai and Luzon are really equivalent to lizards or other such creatures originally conceived as prey of the bird — even though in these three regions the bird itself has lost its avian identity and is now represented only by the symbol of its outspread wings. In order to understand this transfer of symbolism, we must remember that since the head-hunter is himself identified with a bird of prey, it is only natural that his human victims should be represented alternatively as the animals habitually preyed upon by the bird which he embodies. The occurrence of lizards in association with the V, as we see it in Fig. 1 *a*, thus constitutes further, if indirect, evidence for the avian identity of this motive.

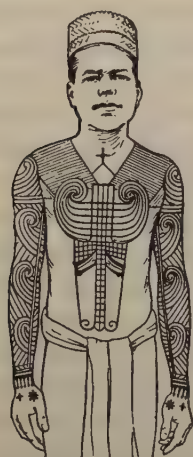


Fig. 8 *a* :
Borneo, Dayak.

Special mention should be made of the two Dayak designs, Fig. 8 and 8 *a*, distinguished as they are by a certain refinement of execution from all our other examples. Undoubtedly, as shown by HEINE-GELDERN (1937), the curvilinear elaboration of such designs reflects the local influence of an Asiatic bronze-age culture. Nevertheless we can still detect in both these designs the fundamental framework of a typical V-shaped chest-marking. The native name of the design in Fig. 8 *a* is of special interest. The central motive is supposed to represent a fabulous tree, the trunk of which rises from the man's navel, while the volutes spreading across the chest are said to represent the wings of a fowl. The similar volutes on the arms, however, are explained quite differently, as leaves of the areca palm. In the light of what we have already observed, it might be concluded that what we have here is an imperfect rationalization, or perhaps an adaptation to a local tree-mythology, of what was originally the motive of a bird, whose wings stretched across the chest and down the length of the arms.

Though in Southeast Asia and Oceania we thus find a considerable variety of evidence suggesting the derivation of the V-shaped chest-marking from an original bird-motive, such evidence is scant or only suppositive in the New World (44). All the more striking is the one clear exception to this rule. Fig. 54 shows a naturalistic bird in outline displayed in heraldic frontality on the chest of an Eskimo boy from Bering Strait. How to interpret this exception, and what weight to give to the fact that it occurs at the point of nearest meeting between the Old and New Worlds, are perhaps best left open questions.



Fig. 8 *b* : Celebes.

Undoubtedly related to our tradition, though without a direct bearing on the question of the avian origin of the design, is another Eskimo tattooing, worn by the Ammassalik women of East Greenland. In this design, Fig. 54 *a*, several parallel rows of dots run along the outside of each arm from the elbow to the shoulder, and a small rectangle of dots similarly arranged in parallel rows is placed on one of the two breasts. Despite the lack of tattooing on the upper chest, there seems little reason to doubt that the small patch of dots on the right breast was once connected with the band of dots on the right arm, to form at least half of a continuous M-shaped chest- and arm-marking, of the same type as occurs, for example, in Colombia (43) or Costa Rica (48). The retention of a patch of dots on the breast seems to mark this design as transitional from a true V-shaped chest-marking to a residual marking of the shoulders, such as occurs in so many other parts of the world (see examples cited under 47). The unilateral marking of one breast seems to place this East Greenland design in a unique culture-historical position; for while unilateral chest-markings of V-type are common enough in Oceania and Africa, we do not know of another example of deliberate asymmetry in such markings in the New World. Though a related bilateral tattooing of the arms occurs among a group of Canadian Eskimos (BOAS, 1907, Figs. 158, 268), this does not include the peculiar residual tattooing of the breast associated with such markings in East Greenland. That the Ammassalik tattooing, Fig. 54 *a*, reached East Greenland from the Pacific is suggested by the markings on an ivory figurine of a woman found archaeologically on Punuk Island in the Bering Sea (COLLINS, 1929, pl. 16), consisting of a column of horizontal gashes on the arms between the elbows and shoulders and a shorter column of similar gashes on at least one breast, but probably originally on both breasts².

It is perhaps obvious that many questions about the history and the symbolism of this type of body-marking remain to be answered. Our purpose is only to call attention to these problems, in the hope that others will contribute to a broadening of the basis upon which more definite conclusions may eventually be built³.

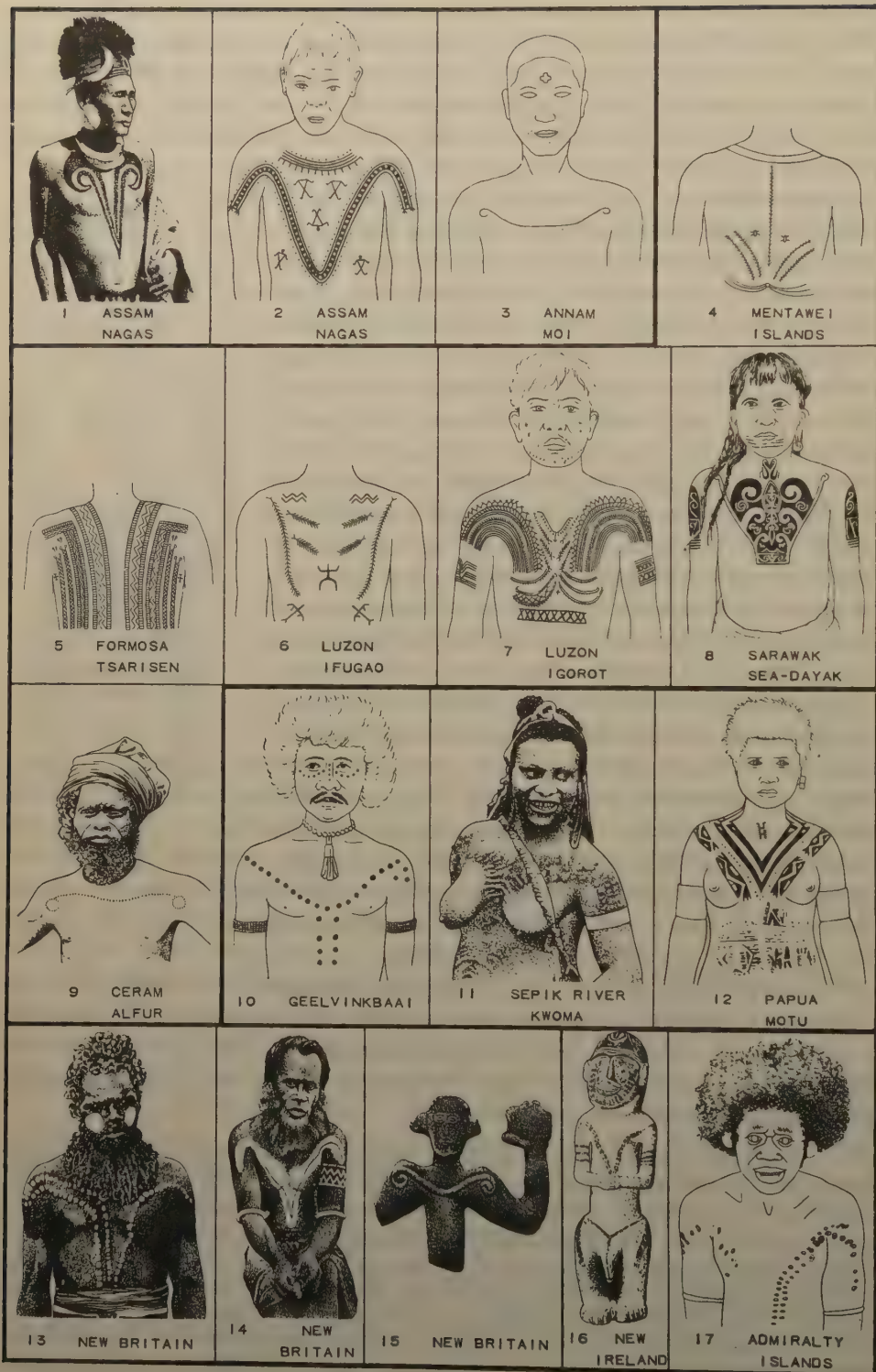


Fig. 54 *a* :
East Greenland.
Eskimo.

² The markings are partly worn away. In a letter of April 11, 1950, Dr. COLLINS confirmed the existence of breast-markings on this figurine, which are not mentioned in his text. He adds that the parallel between the arm- and breast-markings of this Punuk figurine and those of the modern Ammassalik women is supported by other affinities between East Greenland and Alaska; and that, in fact, East Greenland culture often shows closer relationship to the culture of the Alaskan Eskimos than it does to that of the Eskimos living in the intermediate Hudson Bay area.

³ In any attempt at a more complete distributional study of V-shaped chest-markings, account must be taken also of the fact that such markings occur, especially

Plate 1



V-Shaped Chest-Markings in Southeast Asia (1-3), Indonesia (4-9), New Guinea (10-12), and the Bismarck Archipelago (13-17).

Illustrations

The illustrations for this article were drawn by the following draughtsmen: William Baake — 2, 7, 8, 28, 29, 31, 36, 38, 39, 43, 44, 47, 48, 51, 54; Ch'ên Chih-Nung — 16, 17, 26, 30; Fu Shu-Ta — 4-6, 10, 12, 14, 15, 18-21, 24, 25, 27, 32, 34, 35; Margot Kaskeline — 9, 11, 13, 22, 37, 42, 52; Agnes Lehmann — 23, 27 *a*; Fred Scherer — 1, 41, 46; Kurt Sluizer — 1 *a*, 54 *a*. The drawings for 49, 50 and 53 were kindly contributed by Miguel Covarrubias. All other illustrations were taken directly from publications.

In the following list, illustrations "from" a publication were made directly by photomechanical means. Illustrations "after" any source are by drawing. "After the original" indicates a drawing made from a photograph taken by the writer. "After a photograph" indicates that the photograph from which a drawing is made was supplied by a museum or private individual. "Redrawn" indicates modification (but never in essential features) of a published drawing.

Plate 1

- 1 After FÜRER-HAIMENDORF, 1939, fig. 19: "Chingmak, the Chief of Chingmei, with the Breast Tattoo of a Head-Hunter." (Chang Naga tribe.)
- 1 *a* Redrawn after HUTTON, 1929, p. 51: "Chang tattoo pattern."
- 2 After a drawing by the late Henry Balfour, preserved in Oxford, PRM: "Hingap, an old Konyak of Tamlu, 11 Nov., 1922." Additional examples of the type in HUTTON, 1929, pp. 34, 35. On the restriction of this marking to head-hunters, see FURNESS, 1902, p. 455.
- 3 From BEZACIER, 1942, pl. 4, fig. 5.

One other instance of V-shaped chest-marking in Southeast Asia is of special interest. A photograph, apparently unpublished, taken by J. DOUGALL, the negative of which is now preserved in the ethnographical collections of the Danish National Museum in Copenhagen, where it was sent between 1878 and 1880 by F. A. ROEPSTORFF of Port Blair, shows a group of men and women of the Andaman Islands, several of whom have their bodies painted with white stripes, as follows. Two women have each a pair of white stripes rising from the abdomen and passing between the breasts to diverge at the shoulders. In both cases these lines seem to continue for a considerable distance down the arms. It is not possible to see whether the V's are closed at the bottom, but presumably not, for the same stripes appear on the legs, where they are probably a continuation of the lines on the upper body. The lines on one of the women are single, on the other double. The continuation of these chest-markings along the four limbs finds its closest analogue, among our material, in the marking of the Hopi star-priest, Fig. 52. We do not know if these designs were duplicated on the backs of the wearers. A man in the same group of Andaman Islanders has a unilateral marking on the right arm and chest, and a woman has

in the form of scarification, in Negro Africa. I have not attempted to introduce African material into the present study, because the data at my disposal are too scanty. For a few African markings of this type and their apparent prototypes or antecedents in ancient Egypt, see SCHUSTER, 1948.

a unilateral marking on the left arm only. The stripe on the man consists of two parallel lines connected by transverse bars, like a ladder ; the stripe on the woman consists of two parallel lines connected by a kind of cross-hatching, reminiscent of some North Australian patterns. An attempt to reproduce these designs by drawing would involve risk of misinterpretation, as the postures of the "sitters" in this photograph make it difficult to be certain of details.

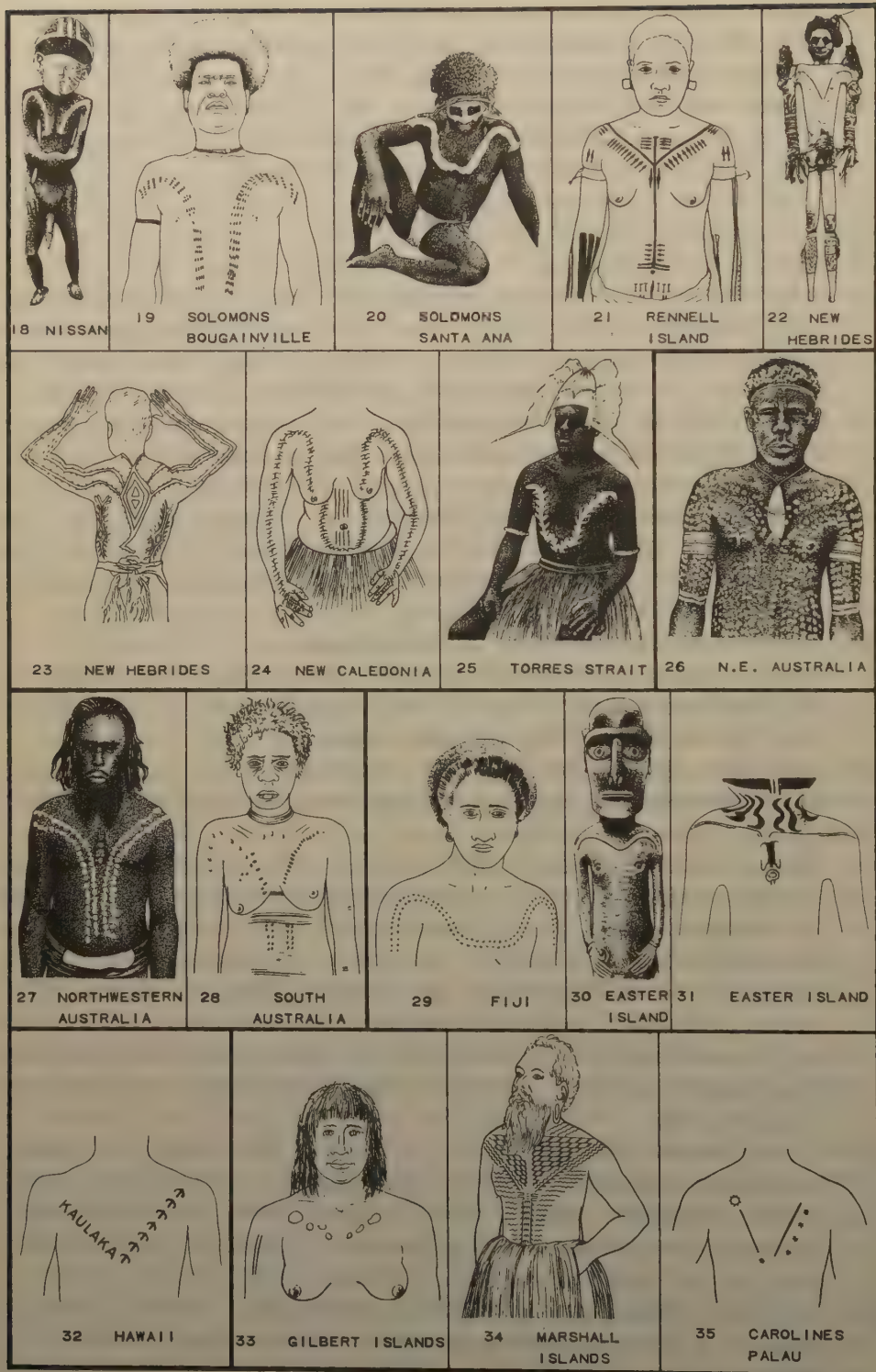
- 4 After WIRZ, 1929, p. 138. Man's chest-tattooing.
- 5 After INŌ, 1910, pl. 6, p. 138. For photographs of natives with this type of tattooing, see FORMOSA GOVERNMENT, 1911, facing p. 30 ; and KIRJASOFF, 1920, p. 292.
- 6 After VANOVERBERGH, 1929, fig. 9.
- 7 After JENKS, 1905, pl. 145.
- 8 After KRÄMER, 1927, pl. 38, fig. 1, and HOSE and McDOUGALL, 1912, 2, pl. 178 : "Tatued Ukit of Rejang District."
- 8 *a* From LUMHOLTZ, 1920, 2, facing p. 348. Man from the lower Katingan River.
- 8 *b* From KRUYT, 1922, p. 448. Pigment-tattooing of the chest, apparently for both sexes.
- 9 After TAUERN, 1918, pl. 7, fig. 172 (for the tattooing) and pl. 38 (for the man).
- 10 After CLERCQ and SCHMELTZ, 1893, pl. 42, fig. 3. Man from Doré, at the west end of Geelvinkbaai. Variants : CHAUVET, 1930, fig. 54 (woman of this region) ; FEUILLETAU DE BRUYN, 1920, unnumbered plate between pls. 4 and 5 (Schouten Islands) ; MOSZKOWSKI, 1928, fig. 1 (Cap d'Urville) ; VAN DER SANDE, 1907, fig. 23 (Humboldt Bay, pigment tattooing of chest and back). STRAUCH, 1877, p. 16 and pl. 1, fig. 1, records a similar scarification of front and back from MacCluer Gulf in extreme Western New Guinea, which occupies an intermediate position geographically between our Figs. 9 and 10, but came to the writer's attention too late for inclusion among the illustrations.
- 11 After WHITING, 1941, plate following p. 168. Variants : BEHRMANN, 1922, p. 287 (painted female chest-marking from Tchepandai on the Sepik ; for location see RECHE, 1913, p. 40) ; PÖCH, 1908, fig. 4 (Monumbo, on the north coast, east of the mouth of the Ramu : keloids, female, largely confined to axillary region).
- 12 After SELIGMANN, 1910, pl. 11, or BARTON, 1918, pl. 9, fig. 3. A crude scarification of V-type occurs also among the more primitive Gogodára, north of the Fly River delta. See WIRZ, 1934, p. 428.
- 13 After HAGEN, 1899, pl. 46. Gazelle peninsula. MEYER and PARKINSON, 1894, pl. 6, show a group of natives from the Gazelle peninsula, three of whom have chests scarified in much the same fashion as our Bougainville man, 19, and one of whom has the scarified pattern painted over with spots of white lime.
- 14 After BROWN, 1910, facing p. 2. For similar markings from the Duke of York group, in the channel between New Britain and New Ireland, see FESTETICS DE TOLNA, 1904, pp. 65, 73, 83.

- 15 After KROLL, 1937 p. 184, fig. 6. Lava. 24 *cm.* high.
- 16 After a photograph of the original, Sydney, AM, B 3618. Chalk figure from southern end of the island. Cf. ANTZE, 1910. See also an extremely flattened chest-scarification of V-type from the same locality in STEPHAN and GRAEBNER, 1907, fig. 30.
- 17 After FESTETICS DE TOLNA, 1904, p. 127. Vendola islet. See also *op. cit.*, p. 141 (Jesu-Maria Island). Cf. LABILLARDIÈRE, 1800, facing p. 177 ; and NEVERMANN, 1934, pl. 5 (a native of Haus).

Plate 2

- 18 After KRAUSE, 1906, fig. 1. Wood. Height, 67 *cm.*
- 19 After a photograph kindly supplied by Dr. DOUGLAS L. OLIVER of Harvard University (1939). Scarification. Siwai sub-district, near southern end of island. Cf. D. L. OLIVER, 1942, p. 182 (right chest of a Siwai girl), and E. S. OLIVER, 1942, p. 821 (right back of a woman) ; H. THURNWALD, 1937, pl. 3, fig. 10 (right chest of a woman) ; R. THURNWALD, 1910, fig. 2 (left chest of a man from Buin, at southern tip of island). Similar scarification was also practiced in Northern Bougainville and on Buka. See BLACKWOOD, 1935, pl. 9 ; SCHNEE, 1904, fig. 13 ; RECHINGER, 1908, pl. 26 ; MEYER and PARKINSON, 1894, pl. 31. For the representation of such patterns in native sculpture see BLACKWOOD, 1935, pl. 32 ; PARAVICINI, 1933, fig. 11.
- 20 After BERNATZIK, 1936, fig. 132. War-paint.
- 21 After a photograph kindly supplied by Mr. J. Templeton Crocker of San Francisco, from the Western Pacific expedition of the yacht "Zaca", 1933. (Cf. NH 36, 1935.) Pigment tattooing.
- 22 After the original, Oxford, PRM. "Rambaramp" or mortuary effigy from Malekula. For literature and additional examples, see SCHUSTER, 1951, p. 45, under fig. 53.
- 23 Redrawn after HARRISSON, 1937, p. 355, *c.* North Malekula. The two motives at the sides of the bird's body undoubtedly represent a kind of hairy caterpillar. (Cf. LAYARD, 1942, fig. 60.) Scarification of the chest with rows of keloids in a V-pattern seems also to have been known in the New Hebrides. See SPEISER, 1924, pl. 44 (boy from Central Malekula) ; and cf. STEWART, 1877. SPEISER, 1923, pl. 42, fig. 24, also illustrates (and discusses, p. 191) a unilateral frond-like chest-marking in Aoba, somewhat resembling a half of the marking in our Fig. 25.
- 24 After SARASIN, 1929, pl. 49, fig. 7 (cf. p. 174). Pigment tattooing. A V-shaped scarification of the chest seems also to have been known in New Caledonia : Chicago, CNHM, neg. no. 18047, Peace Collection, Noumea, shows a woman with a triple row of keloids curving upwards from the left breast toward the shoulder.
- 25 After FOY, 1913, fig. 8, and HUTCHINSON, n. d., 1, p. 170. A native of Muralug (Morilug) Island. A similar chest-painting illustrated by LAMPERT, 1902, 1, p. 79, from neighboring Prince of Wales Island.

Plate 2



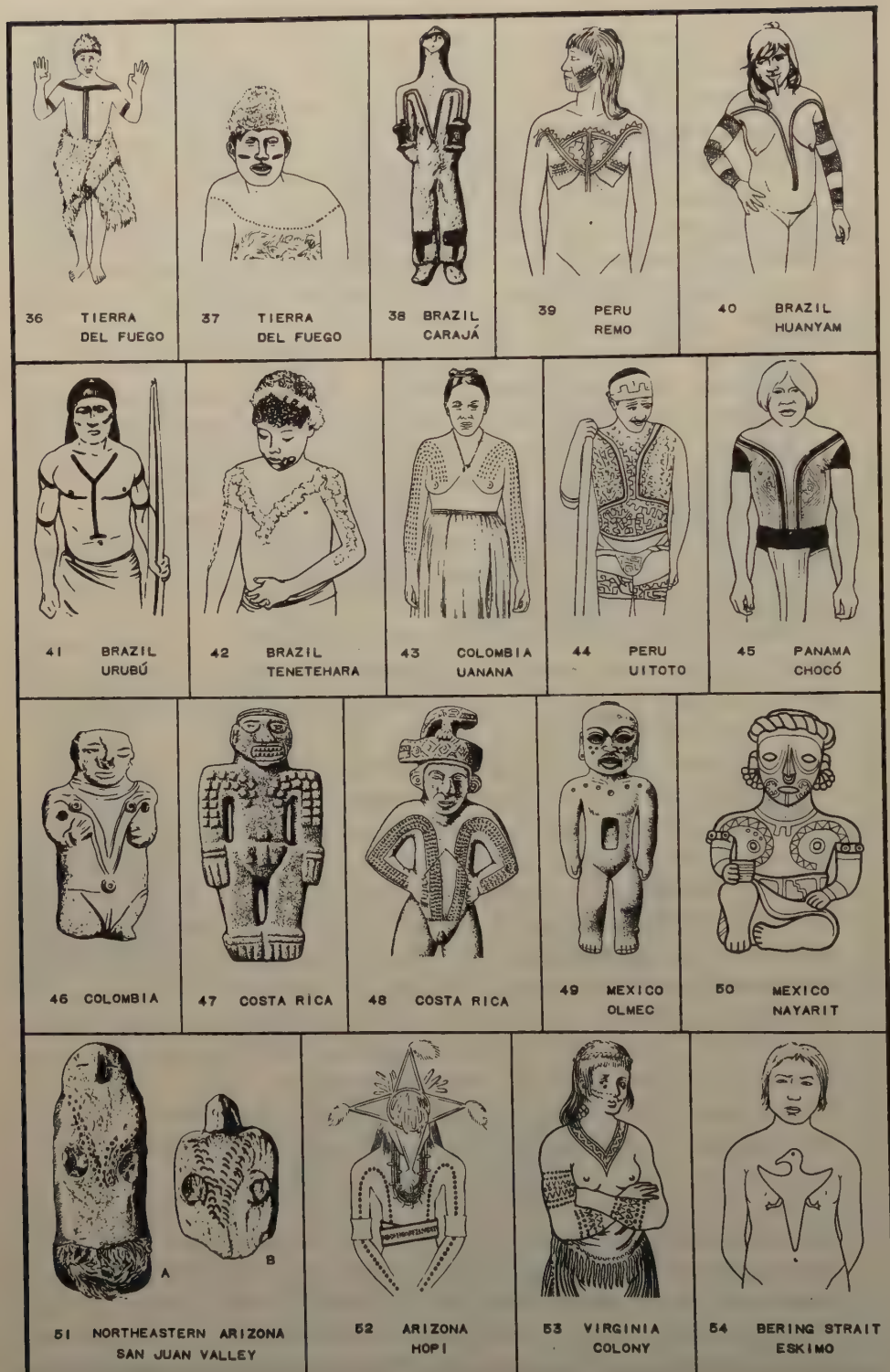
V-Shaped Chest-Markings in Central and Southern Melanesia (18-25), Australia (26-28), Polynesia (29-32), and Micronesia (33-35).

- 26 After THOMSON, 1933, pl. 29, fig. 2. Body-painting. Lloyd Bay District, east coast of Cape York Peninsula.
 - 27 After BUSCHAN, 1923, fig. 21. Wads of down stuck on the chest for a dance. Niol-Niol tribe. Beagle Bay.
 - 27^a After KLAATSCH, 1907, pl. 7, fig. 2. (Same group as 27.)
 - 28 After BUSCHAN, 1923, fig. 8, and STRATZ, 1904, fig. 209. Woman from Adelaide. Scarification. Similar markings on males in the same locality: STRATZ, 1904, figs. 204, 206 (the former also in BUSCHAN, 1923, fig. 1).
- Published illustrations of V-shaped chest-markings in Australia are too numerous to be cited here in extenso. One more instance may be mentioned, however, in order to suggest the geographical extremes of the Australian distribution: scarifications from New South Wales illustrated by RATZEL, 1896, pp. 366, 371.
- Though I have not found clear evidence of V-shaped chest-markings in Tasmania, PÉRON, 1801-04, pls. 8-10, shows three Tasmanian men with parallel rows of scars on the shoulders, which might be remnants of V-shaped markings once continuing farther down the chest.
 - 29 After DUMONT D'URVILLE, 1830-35, 1, pl. 98, fig. 4. Man of Viti Levu. ROTH, 1900, p. 24, designates this marking a scarification.
 - 30 After a photograph of the original, Leiden, RMV, 702/1. Wooden sculpture (detail). Possibly this marking represents only the prominent collarbone of an emaciated body.
 - 31 After the original, Cambridge, PM, 99-12-70/53543: "Grotesque human effigy covered with painted tapa" (detail). For the whole figure, see MÉTRAUX, 1940, fig. 30 — where, however, the chest-design, here shown, is hidden behind the upraised hands.
 - 32 After KRÄMER, 1906, fig. 5, *a*. Pigment tattooing on a man's chest. Though the name of the man's deceased wife forming one arm of the V dates the tattooing as post-European, the row of "birds" forming the other arm certainly goes back to a purely native tradition. In 1939 Dr. Kenneth Emory of the Bishop Museum in Honolulu called my attention to the recent discovery of desiccated arms in a cave on the island of Hawaii, showing rows of tiny M-marks tattooed throughout their length, after the fashion of our Fig. 24. Dr. Emory was then planning to publish these finds.
 - 33 From FINSCH, 1894, pl. 1, fig. 6. Woman of Makin atoll. The seven scars on the chest were produced by burning.
 - 34 After KRÄMER, 1906, fig. 38. Pigment tattooing of a man of the Ralik chain.
 - 35 After KRÄMER, 1926, fig. 25. Pigment tattooing on a man's chest.

Plate 3

- 36 After AGOSTINI, 1924, facing p. 292. Ona medicine-man with chest-painting in white pigment. Though T- rather than V-shaped, this design probably belongs in our series. See transitional forms between T- and V-shapes among the Carajá of Brazil (KRAUSE, 1911, pl. 38, 2), and among the Uitoto of Eastern Peru (reference under Fig. 44).

Plate 3



- 37 After GALLARDO, 1910, p. 389. (See also a similar marking, *op. cit.*, p. 253.) The single row of dots is sometimes replaced by a broad band or by two narrow lines following the same curve: GUSINDE, 1946, facing pp. 225, 240 (Yahgan).
- 38 After a photograph of the original doll, New York, MAI, 13/6204. Additional Carajá dolls: KRAUSE, 1911, pl. 8. Examples of actual body-painting, such as may have inspired the furrows on the doll's chest: KRAUSE, 1911, fig. 43, pl. 16, and especially pl. 38, 2. Locality: Rio Araguaya, about 8°-17° S. Lat., 48°-57° W. Long.
- 39 After TESSMANN, 1930, pl. 64, fig. 4. Pigment tattooing. About 7° 30' S. Lat., 74° W. Long.
- 40 From NORDENSKIÖLD, 1924, pl. 52, *b*. Design stained blue with genipa juice. Rio San Miguel, near the Bolivian border, about 12° S. Lat., 63° 30' W. Long.
- 41 Redrawn after LOPES, 1932, fig. 10. Body-painting. The Urubú are a Tupí-Guaraní speaking people on the Rio Gurupy, south of the Amazon delta, at about 47° W. Long.
- 42 After WAGLEY and GALVÃO, 1948, pl. 13, and 1949, pl. 8. Locality: about 2°-5° S. Lat., 44°-49° W. Long. According to WAGLEY and GALVÃO, 1949, p. 84: "White bird down (breast feathers of wild ducks, white water birds, etc.) was glued to the shoulders in a line down the arms to the elbow and a V-shaped line of bird down was fixed to the chest. White down and feathers were stuck into the hair with rosin glue."
- 43 After KOCH-GRÜNBERG, 1906, 1, pl. 58, *a*. (Cf. also *op. cit.*, 1, pl. 58, *b*, and 2, pl. 56.) Red paint. Rio Uaupés, about 11° N. Lat., 70° W. Long. Brazil-Colombia border region.
- 44 After a photograph kindly supplied by Dr. PAUL FEJOS, New York. Rio Ambiyacu, about 3° S. Lat., 72°-74° W. Long. Body-painting. See numerous variants in Handbook *SAI*, 3, pls. 85-88.
- 45 From NORDENSKIÖLD, 1928, fig. 36. Rio Sambú, near the Colombia border. Body-painting.
- 46 After SELER, 1893, pl. 59, fig. 4. Pottery figurine. Middle Cauca valley.
- 47 After a photograph (New York, AMNH, neg. no. 39623) of the original, now in Brooklyn, BM, 34.5026. Stone. Published: SPINDEN, 1928, p. 60. Cf. similar specimens in MASON, 1945, pl. 39 *E*, pl. 59 *A, C, E*.

The prominence of the knobs on the chest and arms suggests the question whether scarification was ever practiced in the New World. Could the knobs on the shoulders of pottery figurines from Western Mexico (DISSELHOFF, 1936, fig. 10 and p. 19; MÉDIONI and PINTO, 1941; TOSCANO, KIRCHHOFF and BORBOLLA, 1946), and exceptionally also in the Maya area (JOYCE, 1927, p. 125), be vestiges of an original V-shaped scarification of the chest and arms, as it seems to be represented in Fig. 47? (Cf. such shoulder-markings in Tasmania, mentioned under Fig. 28; also certain clay figurines from Ur with clusters of knobs on the shoulders: WOOLLEY, 1930; and similar shoulder keloids among the present-day African negroes — where they are certainly

rudiments of a commonly surviving negro V-shaped chest-marking — for the latter cf. SCHUSTER, 1948; as well as shoulder-markings of the East Greenland Eskimos, Fig. 54 *a*). Perhaps most, if not all, of these shoulder-markings are to be explained as rudiments of V-shaped chest-markings.

- 48 After a photograph of the original, New York, AMNH (neg. no. 31511) (detail). Stone. Published: SPINDEN, 1928, p. 192; VAILLANT, 1934, p. 270; ZERVOS, 1934, p. 177 f.; Handbook *SAI*, 4, pl. 15, *b*, etc.
- 49 Drawing by Miguel Covarrubias, after COVARRUBIAS, 1944. Statuette of serpentine, 25 cm. high, from Papantla, Vera Cruz. Olmec-LaVenta culture, first half of the first millennium after Christ. The seven shallow round depressions forming a flat V on the chest were no doubt filled originally with disks of hematite or turquoise to represent either tattooing or body-painting: likewise the holes on the cheeks.
- 50 Drawing by Miguel Covarrubias, after TOSCANO, KIRCHHOFF and BORBOLLA, 1946, colored frontispiece. Painted female pottery figurine from Ixtlán. Another figurine from the same area with similar marking is published by LUMHOLTZ, 1902, 2, pl. 1.
- 51 From MORRIS, 1927, figs. 9, *b* and *c*, respectively. Female figurines of unfired clay. Basket-Maker III (about 500-700 after Christ). Originals in New York, AMNH, 29.1/1541 and 29.1/1897, respectively. Heights, 12.7 and 8.2 cm. In our Fig. 51 *b* the double columns of arcs or crescents forming the sides of the V recall the columns of M-marks forming some of the V-shaped chest-markings in Oceania: e.g., Figs. 24, 32.
- 52 Drawn by Miguel Covarrubias, after photographs of a life-group in Chicago, CNHM, and after DORSEY and VOTH, 1901, pl. 29, representing a star-priest officiating at the altar of the winter solstice ceremony in Oraibi Pueblo. According to DORSEY and VOTH, p. 55: "The body ... was not painted, except with lines of small white dots, which ran from the point of the big toes upward along the front part of the legs, also from the heels over the calves of the legs, and finally from the thumb along the front side of the arms to the shoulders and down to the nipples, and from each hand along the outside of the shoulders and down on each side of the back." Our illustration thus shows, as it were, but one quarter of the complete design.
- 53 After an engraving by Theodore de Bry in GOTTFRIEDT, 1631, p. 108, copied from a water-color painted between 1585 and 1587 by Governor John White of Raleigh's Virginia colony. The water-color is now preserved in the British Museum. The design probably represents pigment tattooing. Cf. LORANT, 1946, p. 233, and color-plate following p. 184. The locality is Roanoke Island, off the coast of what is now North Carolina.
- 54 Redrawn after GORDON, 1906, fig. 1: "Figure of a raven tattooed on the breast of a Diomedes Island boy."
- 54 *a* After THALBITZER, 1914, figs. 11, 302 (cf. text, p. 28).

Abbreviations

Museums

Brooklyn	BM	Brooklyn Museum
Cambridge	PM	Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University
Chicago	CNHM	Chicago Natural History Museum (formerly Field Museum of Natural History)
Leiden	RMV	Rijksmuseum voor Volkenkunde
New York	AMNH	American Museum of Natural History
New York	MAI	Museum of the American Indian, Heye Foundation
Oxford	PRM	Pitt Rivers Museum, Oxford University
Sydney	AM	Australian Museum

Periodicals

AMNH-AP	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History (New York)
AMNH-B	Bulletin of the American Museum of Natural History (New York)
ESE	Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910 (Hamburgische Wissenschaft- liche Stiftung), II: "Ethnographie" (Hamburg)
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London)
NG	Nova Guinea, Resultats des expéditions scientifiques à la Nouvelle Guinée (Leiden)
NH	Natural History (New York)
NGM	National Geographic Magazine (Washington)
SMVL-J	Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig (Leipzig)
ZE	Zeitschrift für Ethnologie (Berlin)

Cited Literature

- AGOSTINI, ALBERTO M. DE: Zehn Jahre in Feuerland. Leipzig 1924.
- ANTZE GUSTAV: Ahnenfiguren aus Kreide von Neu-Mecklenburg. SMVL-J 4, 1910, 37-42.
- BARTON F. R.: Tattooing in South Eastern New Guinea. JRAI 48, 1918, 22-79.
- BEHRMANN WALTER: Im Stromgebiet des Sepik. Berlin 1922.
- BERNATZIK HUGO ADOLF: Owa Raha. Wien 1936.
- BEZACIER LOUIS: Note sur quelques tatouages des Moï "Ka-tu" (Province de Quang-Nam, Annam). Bulletins et travaux de l'Institut indochinois pour l'étude de l'homme (Hanoï), 5, 1942, 117-124.
- BLACKWOOD BEATRICE: Both Sides of Buka Passage. Oxford 1935.
- BOAS FRANZ: The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. AMNH-B 15/1-2, 1901, 1907.
- BROWN GEORGE: Melanesians and Polynesians. London 1910.
- BUSCHAN GEORG: Illustrierte Völkerkunde, vol. 2, part 1. Stuttgart 1923.
- CHAUVET STEPHEN: Les arts indigènes en Nouvelle-Guinée. Paris 1930.
- CLERCQ F. S. A. DE, and J. D. E. SCHMELTZ: Ethnographische Beschrijving van de West- en Noordkust van Nederlandsch Nieuw-Guinea. Leiden 1893.
- COLLINS HENRY B., Jr.: Prehistoric Art of the Alaskan Eskimo, Smithsonian Miscellaneous Collections, 81, no. 14. Washington 1929.
- COVARRUBIAS MIGUEL: La Venta; Colossal Heads and Jaguar Gods. Dyn 6, Mexico 1944, 24-32.

- CRESPIGNY C. A. C. DE : Notes on Borneo. Proceedings of the Royal Geographical Society. London, 2, 1858, 342-350.
- DISSELHOFF H. D. : Trachtstücke und Geräte der Bewohner des alten Colima. Baeßler-Archiv 19, 1936, 16-21.
- DORSEY G. A., and H. R. VOTH : The Oraibi Soyal Ceremony. Publications of the Chicago Natural History Museum, no. 55 (Anthropological Series, vol. 3, no. 1). Chicago 1901.
- DUMONT D'URVILLE J. S. C. : Voyage de la Corvette l'Astrolabe. Atlas historique. Paris 1835.
- EKHOLM GORDON F. : Is American Indian Culture Asiatic ? NH 59, 1950, 344-51, 382.
- FESTETICS DE TOLNA RODOLPHE : Vers l'écueil de Minicoy. Paris 1904.
- FEUILLETAU DE BRUYN W. K. H. : Schouten- en Padaido-Eilanden. Mededeelingen van het Bureau voor de Bestuurzaken der Buitengewesten, bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau, vol. 21. Batavia 1920.
- FINSCH OTTO : Hautverzierung der Gilbert-Insulaner. Globus 65, 1894, 265-277.
- FORMOSA GOVERNMENT, Bureau of Aboriginal Affairs : Report on the Control of the Aborigines in Formosa. Taihoku 1911.
- FOY W. : Fadenstern und Fadenkreuz. Ethnologica 2, 1913, 67-109.
- FÜRER-HAIMENDORF CHRISTOPH VON : The Naked Nagas. London 1939.
- FURNESS W. H. : The Ethnography of the Nagas of Eastern Assam. JRAI 32, 1902, 445-466.
- GALLARDO CARLOS R. : Tierra del Fuego ; Los Onas. Buenos Aires 1910.
- GODDEN GERTRUDE M. : Naga and Other Frontier Tribes of North-East India. JRAI 27, 1898, 2-51.
- GORDON G. B. : Notes on the Western Eskimo. Transactions of the Department of Archaeology, Free Museum of Science and Art, University of Pennsylvania, 2, 1906, 69-101.
- GOTTFRIEDT JOHAN LUDWIG : Neue Welt und amerikanische Historien. Frankfurt 1631.
- GUSINDE MARTIN : Urmenschen im Feuerland. Berlin 1946.
- HAGEN B. : Unter den Papua's. Wiesbaden 1899.
- Handbook of South American Indians (JULIAN H. STEWARD, editor). Bulletin of the Bureau of American Ethnology, vol. 143. Washington 1946.
- HARRISSON TOM : Savage Civilization. New York and London 1937.
- HEINE-GELDERN ROBERT VON : L'art préboudhique de la Chine et de l'Asie du Sud-Est et son influence en Océanie. Revue des arts asiatiques 11, 1937, 177-206.
- HOSE CHARLES, and WILLIAM McDUGALL : The Pagan Tribes of Borneo (2 v.). London 1912.
- HUTCHINSON WALTER : Customs of the World (2 v.). London, no date.
- HUTTON J. H. : Diaries of two Tours in the Unadministered Area East of the Naga Hills. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal 11/1, 1-72. Calcutta 1929.
- INŌ Y. : The Marks of the Chiefs among the Tsarisen in Formosa. Journal of the Anthropological Society of Tōkyō, 25, 1910, 131-140.
- JENKS ALBERT ERNST : The Bontoc Igorot. Ethnological Survey Publications of the Department of the Interior of the Philippine Islands, vol. 1. Manila 1905.
- JOYCE THOMAS ATHOL : Maya and Mexican Art. London 1927.
- KIRJASOFF ALICE BALLANTINE : Formosa the Beautiful. NGM 37, 1920, 246-292.
- KLAATSC HERMANN : Schlußbericht über meine Reise nach Australien in den Jahren 1904-1907. ZE 39, 1907, 635-687.
- KOCH-GRÜNBERG THEODOR : Indianertypen aus dem Amazonasgebiet (2 v.). Berlin 1906.
- KRÄMER AUGUSTIN : Hawaii, Ostmikronesien und Samoa. Stuttgart 1906.
- — Palau. Teilband 3. ESE, B. Mikronesien, Band 3. Hamburg 1926.
- — West-Indonesien. Stuttgart 1907.
- KRAUSE FRITZ : Zur Ethnographie der Insel Nissan. SMVL-J 1, 1906, 44-159.
- — In den Wildnissen Brasiliens. Leipzig 1911.

- KRUYT ALBERT C.: Een en ander over de To Laki van Mekongga (Zuidoost-Selebes). *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 61, 1922, 427-468.
- — Een Bezoek aan de Mentawai-Eilanden. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, ser. 3, vol. 41, 1924, 19-49.
- LABILLARDIÈRE J. J. H. DE: *Voyage in Search of Pérouse*. London 1800.
- LAMPERT KURT: *Die Völker der Erde* (2 v.). Stuttgart and Leipzig 1902.
- LAYARD JOHN: *Stone Men of Malekula; Vao*. London 1942.
- LOEB EDWIN M.: *Sumatra, its History and People*. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. 3, 1935.
- LOPES RAIMUNDO: Os Tupis do Gurupy. *Proceedings of the 25th International Congress of Americanists*. La Plata 1932, 139-171.
- LORANT STEFAN: *The New World*. New York 1946.
- LUMHOLTZ CARL: *Unknown Mexico* (2 v.). New York 1902.
- — *Through Central Borneo* (2 v.). New York 1920.
- MASON J. ALDEN: *Costa Rican Stonework; The Minor C. Keith Collection*. AMNH-AP 39/3, 1945, 193-317.
- MÉDIONI GILBERT, and MARIE THÉRÈSE PINTO: *Art in Ancient Mexico; Selected and Photographed from the Collection of Diego Rivera*. New York 1941.
- MÉTRAUX ALFRED: *Ethnology of Easter Island*. *Bulletin of the Bernice Pauahi Bishop Museum*, Honolulu, no. 160, 1940.
- MEYER A. B., and R. PARKINSON: *Album von Papúa-Typen; Neu-Guinea und Bismarck-Archipel*. Dresden 1894.
- MORRIS EARL H.: *The Beginning of Pottery Making in the San Juan Area; Unfired Prototypes and the Wares of the Earliest Ceramic Period*. AMNH-AP 28, 1927, 125-198.
- MOSZKOWSKI MAX: *Ins unerforschte Neuguinea*. Berlin 1928.
- MURPHY ROBERT CUSHMAN: *Man-o'-War*. NH 44, 1939, 132-143.
- NEVERMANN HANS: *Admiralitäts-Inseln*. ESE, A. Melanesien, Band 3. Hamburg 1934.
- NORDENSKIÖLD ERLAND: *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*. Stuttgart 1924.
- — *Indianerna på Panamanäset*. Stockholm 1928.
- OLIVER DOUGLAS L.: *The Solomon Islands*. NH 50, 1942, 172-183.
- OLIVER ELEANOR SCHIRMER: *A Woman's Experience among Stone-Age Solomon Islanders*. NGM 82, 1942, 812-836.
- PARAVICINI EUGEN: *Führer durch das Museum für Völkerkunde Basel; Salomonen*. Basel. 1933.
- PARKINSON R.: *Dreißig Jahre in der Südsee*. Stuttgart 1907.
- PÉRON FRANÇOIS: *Voyage de découvertes aux terres australes exécuté... pendant les années 1800... 1804*. Paris 1804.
- PÖCH RUDOLF: *Wanderungen im nördlichen Teile von Süd-Neumecklenburg*. Globus 93, 1908, 7-12.
- RATZEL FRIEDRICH: *The History of Mankind*, vol. 1. London 1896.
- RECHE OTTO: *Der Kaiserin-Augusta-Fluß*. ESE, A. Melanesien, Band 1. Hamburg 1913.
- RECHINGER KARL, and LILY: *Streifzüge in Deutsch-Neu-Guinea und auf den Salomons-Inseln*. Berlin 1908.
- ROTH HENRY LING: *The Fijian Collection*. *Bankfield Museum Notes*, ser: 1, no. 1, 1-27. Halifax 1900.
- SANDE G. A. J. VAN DER: *Ethnography and Anthropology*. NG 3, 1907.
- SARASIN FRITZ: *Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner* (2 v.). München 1929.
- SCHNEE HEINRICH: *Bilder aus der Südsee*. Berlin 1904.
- SCHUSTER CARL: *Bird-Designs in the Western Pacific: Indonesia, Melanesia, Polynesia*. *Cultureel Indië* 1, 1939, 232-235. (Leiden.)
- — *Joint-Marks; A Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East*. *Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling* 94, Afdeling Culturele en Physische Anthropologie 39. Amsterdam 1951.

- SCHUSTER CARL : Modern Parallels for Ancient Egyptian Tattooing. *Sudan Notes and Records* 29, 1948, 1-7. (Cairo.)
- — Some Comparative Considerations about Western Asiatic Carpet Designs. *Artibus Asiae* 9, 1946, 68-92, 321-322.
- SELER EDUARD : *Peruanische Alterthümer*. Berlin 1893.
- SELIGMANN CHARLES G. : *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge 1910.
- SPEISER FELIX : *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln*. Berlin 1923.
- — *Südsee-Urwald-Kannibalen*. Stuttgart 1924.
- SPINDEN HERBERT J. : *Ancient Civilizations of Mexico and Central America*. American Museum of Natural History Handbook Series. no. 3 (3rd ed.). New York 1928.
- STEPHAN EMIL, and FRITZ GRÆBNER : *Neu-Mecklenburg*. Berlin 1907.
- STEWART Captain : Natives of Ambrim, Mallicolo, and Aurora or Maivo. *JRAI* 7, 1877, 201.
- STOLPE HJALMAR : Über die Tätowierung der Oster-Insulaner. *Abhandlungen und Berichte des Königlichen Zoologischen und Anthropologisch-Ethnographischen Museums zu Dresden*, vol. 8/6. Dresden 1899.
- STRATZ C. H. : *Naturgeschichte des Menschen*. Stuttgart 1904.
- STRAUCH H. : Allgemeine Bemerkungen ethnologischen Inhalts über Neu-Guinea, etc. *ZE* 9, 1877, 9-63, 81-104.
- TAUERN, ODO DEODATUS : *Patasiwa und Patalima*. Leipzig 1918.
- TESSMANN GÜNTER : *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg 1930.
- THALBITZER WILLIAM : The Ammassalik Eskimo. *Meddelelser om Grønland* (Copenhagen), 39, 1914.
- THOMSON DONALD F. : The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York. *JRAI* 63, 453-537.
- THURNWALD HILDE : *Menschen der Südsee*. Stuttgart 1937.
- THURNWALD RICHARD : Im Bismarckarchipel und auf den Salomoinseeln. *ZE* 42, 1910, 98-147.
- TOSCANO SALVADOR, PAUL KIRCHHOFF, and DANIEL F. RUBIN DE LA BORBOLLA : *Arte precolombino del Occidente de México*. México 1946.
- VAILLANT GEORGE C. : The Sculpture of Pre-Columbian Central America. *NH* 34, 1934, 259-272.
- VANOVERBERGH MORICE : Dress and Adornment in the Mountain Province of Luzon, Philippine Islands. *Publications of the Catholic Anthropological Conference, Washington*, vol. 1/5, 1929, 181-242.
- VOLZ WILHELM : Beiträge zur Anthropologie und Ethnographie von Indonesien, II : Zur Kenntnis der Mentawai-Inseln. *Archiv für Anthropologie* 32, 1905, 93-109.
- WAGLEY CHARLES, and EDUARDO GALVÃO : The Tenetehara. *Handbook SAI*, vol. 3, 137-148.
- — The Tenetehara Indians of Brazil. New York 1949.
- WHITING JOHN W. M. : *Becoming a Kwoma*. London 1941.
- WIRTH ALBRECHT : The Aborigines of Formosa and the Liu-Kiu Islands. *American Anthropologist* 10, 1897, 357-370.
- WIRZ PAUL : Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. *Nederlandsch Indië Oud en Nieuw* 14, 1929, 131-139, etc.
- — Die Gemeinde der Gogodára. *NG* 16, 1934 ; *Ethnographie*, no. 4.
- WOOLLEY C. LEONARD : Mysterious Tattooed Bird-Women from Ur : The Most Ancient Sculptures of Mesopotamia. *Illustrated London News*, March 1, 1930, 325-327.
- WORCESTER DEAN C. : The Non-Christian Tribes of Northern Luzon. *Philippine Journal of Science* 1, 1906, 791-875.
- ZERVOS CHRISTIAN : Art ancien et art contemporain : à propos de l'exposition organisée par le Museum of Modern Art de New York. *Cahiers d'Art* 9, 1934, 173-178.

Ergebnisse der anthropologischen Lappenforschung

VON BERTIL LUNDMAN

Inhalt :

1. Einleitung
2. Materialpublikationen
3. Übersicht über die verschiedenen Rasseneigenschaften der Lappen
4. Anschauung über den Ursprung der Lappen
5. Die Lappengruppen

1. Einleitung

Die Lappen sind ein kleines Völkchen von etwa 32-35 000 Personen. Über 20 000 von ihnen leben in Norwegen, 7-8000 in Schweden und etwa je 2000 in Finnland und Rußland. — Die südlichen Lappen leben jetzt (in den schwedisch-norwegischen Grenzgebieten) südwärts bis 62° nördlicher Breite, von wo aus sich das Verbreitungsgebiet mehr oder minder ununterbrochen gegen Nordosten bis zum östlichen Teil von Kola fortsetzt.

Die Lappen von Skandinavien und Finnland sind teils Rentiernomaden, Berglappen, oder bisweilen Halbnomaden in den Wäldern (sog. Waldlappen), teils Fischer am Eismeer, früher auch an der atlantischen Küste. Die russischen Lappen leben dagegen auf einer weniger spezialisierten, offenbar älteren Kulturstufe. Sie sind meist Halbnomaden mit mehreren Wohnplätzen, die sie nach den Jahreszeiten bewohnen, um ihrem verschiedenen Nahrungserwerb nachgehen zu können : Fischfang, Jagd und etwas Rentierzucht. — Nach Rasse und Kultur am wenigsten von außen her beeinflußt sind die Rentiernomaden, die vor allem in Schweden vorkommen.

Sprachlich sind die Lappen in viele recht verschiedene Dialektgruppen geteilt. Besonders geht eine wichtige sprachliche und auch ethnologische Grenze durch den Enare-See (oder etwas westlich davon) in Nordfinnland, die die Ostlappen, meist Fischer und Halbnomaden, von den skandinavischen (im folgenden verkürzt :) sk.¹ Lappen, vielfach noch Rentiernomaden,

¹ Abkürzungen im Text : BLI = Breitenlängenindex des Kopfes oder Schädels. — HLI = Höhenlängenindex des Schädels. — KH = Körperhöhe. — KB und KL = Kopfbreite und -länge. — Morph. GH = morphologische Gesichtshöhe. — Morph. GI = morphologischer GesichtsindeX. — MGH = Mittelgesichtshöhe. — OI = Orbitalindex. — erw. = erwachsene Personen. — sk. = skandinavisch.

scheidet. — In den letzten Jahrhunderten haben sich die nordnorwegischen 'Seelappen' vielfach mit nach der Küste gezogenen, verarmten Berglappen sehr gemischt.

2. Materialpublikationen

Für Schweden gibt es nur drei von Bedeutung: das große Sammelwerk von (LUNDBORG-)DAHLBERG-WAHLUND², 1941, über Erwachsene, der Aufsatz von LUNDBORG-WAHLUND, 1934, über Schulkinder, und die kleine Publikation von DÜBENS über Schädel, 1910. (Es scheint auch wenig unbenutztes Knochenmaterial in den Museen vorzukommen; größere Ausgrabungen an alten lappischen Begräbnisplätzen sind für die nächsten Jahre vorgesehen und teilweise schon vorgenommen worden.)

Für Norwegen sind die mehr zerstreuten Ergebnisse der Untersuchungen an Lebenden von H. BRYN in einem Aufsatz 1932 zusammengefaßt worden. Die kleine Lappenbevölkerung von Hellemo (bei Narvik) wurde von Frau Dr. H. SCHREINER vorbildlich behandelt (1930), und die Lappen von Kautokeino im norwegischen Finnmarken sind von dem ehemaligen Kreisarzt daselbst, R. GJESSING (1934) ebenso gut beschrieben worden. Ferner findet sich lebendes Lappenmaterial nur noch in ein paar Untersuchungen über nordnorwegische Soldaten, so in der großen, sehr genauen von A. SCHREINER, 1929, und in einer kleineren von H. BRYN, 1922. Leider werden gerade die kleinsten und deshalb oft reinrassigsten und typischsten Lappen bei diesen Soldatenuntersuchungen nicht erfaßt, denn alle, die unter 156 cm groß sind, werden in Norwegen kassiert. — Die zahlreichen, jedoch fast nur im nördlichsten Norwegen gefundenen Lappenkranien sind von K. E. SCHREINER 19(31-)-35 beschrieben worden, und zwar in einem der zuverlässigsten, vollständigsten und am schönsten ausgestatteten kranilogischen Werke. (Die im Anhang behandelten wenigen Skelette späteisenzeitlicher „Steinkisten-Gräber“ aus Finnmarken sind nach SCHREINER zumeist nicht von Lappen und werden deshalb hier nicht behandelt.)

Aus Finnland haben wir über Lebende fast nur die ziemlich große Arbeit von NÄÄTÄNEN. Die vielen aus Nordfinnland geholten Skelette sind leider noch nie ausführlicher behandelt worden — wenn auch viele kleine Spezialuntersuchungen über Zähne, Orbita u. a. m. publiziert wurden. HÄLLSTENS Katalog von 1881, der keine Mittelzahlen, aber genaue Fundangaben enthält, ist die bisher beste Publikation (und von mir zu Berechnungen von örtlichen Mitteln verwendet worden). — KAJAVAS Arbeit (1925) ist in der Hauptsache nur eine kleine Zusammenfassung des damals bekannten.

Für die russischen Lappen gibt es nur eine zuverlässige Arbeit, die aber nur lebendes Material behandelt und russisch, mit einem kleinen französischen Resumé, abgefaßt ist. — Vier Kola-lappische Kranien werden in der kleinen Arbeit von BIASUTTI (1921) angeführt, und das ist das einzige, was ich über die Kraniologie dieser Gegenden kenne.

² Siehe die Bibliographie am Ende des Artikels.

Es gibt keine größere Zusammenfassung über alle Lappen und m. E. auch keine modernere, rein theoretische Erörterung über ihre Rassenstellung und ihren Ursprung — außer einem kleinen Aufsatz vom Verfasser 1946; auch gibt es keine annähernd vollständige anthropologische Bibliographie. (In einem Anhang nenne ich ein paar allgemeine Bibliographien über Lapponica, die sich leider zum großen Teil decken, ohne zusammen genommen erschöpfend zu sein.)

3. Übersicht über die verschiedenen Rasseneigenschaften der Lappen

Die Lappen sind bekanntlich ein sehr kleinwüchsiges Volk. Die Körperhöhe (KH) ist auch hier wie in anderen Ländern im Steigen, und zwar infolge veränderter Lebensbedingungen — wenn auch natürlich hier noch so schwach, daß genaue Zahlen nicht angegeben werden können. Auch sind einige der ältesten und niedrigsten Angaben infolge Ungenauigkeit (z. B. „i. M. um 1,5 M.“ : von DÜBEN) oder noch mehr durch beabsichtigte Auslese besonders „rasserein aussehender Individuen“ nicht verwendbar. Keine sicheren Serienmittel gehen für erwachsene Männer unter 155 cm oder für erwachsene Frauen unter 144 cm. Die niedrigsten (zuverlässigen) Zahlen haben die verarmten, dem Alkohol ergebenden, verseuchten, ja degenerierten östlichen Kolalappen, nämlich 155 cm; die größte KH (unter den einigermaßen ungemischten) haben die äußerst kurzköpfigen, aber doch vielfach ostbaltisch gemischten Lappen in der Mitte des lappischen Verbreitungsgebietes (das nördlichste Schweden hat 159,0 cm, Kautokeino im norwegischen Finnmarken etwas nordöstlich davon 159,1 cm usw.). — Außerdem sind Nomaden fast immer kleiner als ansässige aus demselben Gebiete (härtere Umwelt, aber auch weniger Mischung).

Die Mittelhöhe sämtlicher in diesem Jahrhundert gemessener Lappen (doch ohne die ausgelesenen Soldaten!) ist 159,0 cm (N etwa 1075) und der Lappinnen 147,8 cm (etwa 1000). Die Sexualrelation der KH ($\frac{\text{♀}}{\text{♂}}$) ist 92,9 %, also denen der großgewachsenen Rassen völlig gleich (hier im Mittel 93 % oder gar ein klein wenig mehr) und nicht derjenigen der afrikanischen Pygmäen, die etwa 95 % ist!

Die nach PEARSONS Formel aus Skeletten gewonnenen Zahlen (aus älterer Neuzeit) aus Nordnorwegen und einige aus Nordfinnland sind bezüglich der Messungen diesem Mittel sehr ähnlich ♂ : 157,8 (N = 183), ♀ : 147,5 (138). (Die kleinen Zahlen und die Unsicherheit der Berechnungsmethode machen indessen alle näheren Kommentare unnötig. Jedenfalls spricht dies nicht für eine größere Zunahme der Mittelhöhe!)

Die so gewonnenen Mittelzahlen stehen denen anderer nordeurasischer Polarvölker sehr nahe (s. z. B. Tabellen bei W. JOCHELSON, *Peoples of Asiatic Russia*, New York 1928), ohne daß man daraus in phylogenetischer Hinsicht viel machen sollte, denn alle diese Völker sind phäno- und genotypisch durch die harte Umwelt mehr oder minder verkrüppelt (siehe weiter unten).

Was die Körperproportionen betrifft, sind die Messungsergebnisse an Lebenden wie meist bei derartigen Untersuchungen kaum hinreichend genau,

um (auch im Mittel) zuverlässig zu sein. — Besser ist natürlich das ausgegrabene Skelettmaterial. Hierbei haben die Lappen wie die meisten, nicht aber alle, kleinwüchsigen Menschengruppen, im Verhältnis zu den Beinen, recht lange Arme (d. h. einen hohen Intermembralindex), und weiter sind die distalen Extremitätenabschnitte kurz gegenüber den proximalen (siehe weiter SCHREINER, 1935, p. 233-36 !). — Die Lappen hierbei mit Nordeuropäern von ähnlichen Körperproportionen zu vergleichen, ist, auch rein variationsstatistisch, nicht richtig, denn solche Nordländer bilden nur einen willkürlichen Ausschnitt aus dem natürlichen Variationsfelde und müssen, da die Beinlänge stärker variabel als die übrige Körperlänge ist, eine Auslese vorwiegend sehr kurzbeiniger Personen sein. — Hier ist auch die Bemerkung einzuschalten, daß die erbliche Luxuation des Hüftgelenkes bei vielen, meist nördlichen Lappengruppen seit altersher (Skelette) unerhört stark verbreitet ist (SCHREINER, WESSEL, NÄÄTÄNEN u. a.).

Was den Kopf betrifft, haben die nord-norwegischen Lappen nach SCHREINERS sorgfältigen Messungen (mit Hirse-Füllung) eine Gehirnkapazität bei 151 ♂ von i. M. $1465 \pm 9,5$ ccm, bei 133 ♀ eine von 1305 ± 8 ccm.

Von demselben Autor konform gemessene (mittelalterliche und ältere neuzeitliche) Norwegerschädel hatten 1451 ± 5 ccm bzw. 1296 ± 4 ccm. (N. 706 bzw. 707.) (Diese Norweger waren i. M. etwa 167 und 155 cm groß.)

Die Norweger sind also bei beiden Geschlechtern möglicherweise eher ein klein wenig kleinköpfiger (etwa 10 ± 10 ccm), jedenfalls, obgleich höher gewachsen, nicht merklich großköpfiger. (Die meisten Sachkundigen legen auch den Lappen eine nicht unbedeutende mittlere Intelligenz bei.)

Länge, Breite und Breitenlängeindex des Kopfes von 620 männlichen Lappen aus Schweden war i. M. etwa 186 mm, 155 mm und 83,5, von 710 weiblichen etwa 178,5 mm, 149 mm und 83,5. Wie bei den meisten mehr kurzschädlichen Gruppen haben bei den Lappen beide Geschlechter i. M. denselben Index (ja, i. M. von 10 Lappengruppen haben die Männer sogar einen um 0,25 Einheiten höheren Index, welcher Unterschied natürlich statistisch nicht gesichert ist).

In der Mitte des lappischen Verbreitungsgebietes, also ungefähr am Punkte, wo Schweden, Norwegen und Finnland zusammenstoßen, haben wir auch die höchsten Indizes bis etwa 86 (Kautokeino 85,9, nördlichstes Schweden 85,7 usw.). Von dort fallen die Werte nach allen Seiten (während die Körperhöhe ungefähr konstant bleibt), so auf Kola unter 83 (82,8; N = 266) und bei den südlichsten Lappen Schwedens gar bis unter 82 (81,6; N = 203). Die Fischerlappen an der atlantischen Küste haben 84-85, aber die Mischung ist hier meist so weit vorgeschritten, daß man oft kaum mehr die Nationalitäten (und viel weniger die Rassen!) umgrenzen kann. Nach dem oben Gesagten hat eine Mittelzahl für sämtliche gemessene Lappen wenig Sinn; sie liegt übrigens ein wenig unter 84 (N über 2500).

Wenn man die heutigen Zahlen für Lebende mit denen aus etwa ein paar hundert Jahren alten Schädelserien (möglichst gleicher Gegenden) vergleicht, sieht man, daß letztere weniger kurzköpfig sind: i. M. für 6 Gruppen etwa 2,2 Einheiten (und bei so hohen Indizes wie diesen sind Schädelindizes

nur sehr wenig niedriger als entsprechende Kopfindizes). Wie in vielen anderen Gebieten der Erde, ist also die Brachyzephalisation bis in unsere Tage fortgeschritten (trotz mäßiger Mischung mit weniger Kurzschädigen), sagen wir wenigstens um 1 bis 1,5 Einheiten! Jedoch glaubt Verf. kaum, daß die Lappen vor etwa anderthalb Jahrtausenden noch langschädlig waren, was ein finnischer Forscher anläßlich eines Fundes sehr niedriggewachsener Langschädel aus Westfinnland für nicht völlig unmöglich hielt.

Der wichtige Höhenlängenindex des Kopfes ist leider kaum einwandfrei feststellbar, so daß wir uns hierbei auf die aus Schädelserien gewonnenen Zahlen beschränken müssen, wobei Verf. für ein paar nordfinnische Gruppen die (meines Wissens bisher nie veröffentlichten) Media aus den veröffentlichten Individualzahlen HÄLLSTENS errechnet hat. — Im Gegensatz zu den bisher genannten Eigenschaften ist HLI regional stark verschieden: bei den Ostlappen niedrig, um 70-71, und keines der zwar nur BIASUTTI (und mir) bekannten vier Kola-lappischen Crania erreichte diese Zahl! Im Südwesten dagegen ist sie viel höher, in Kautokeino und Muonioniska i. M. schon über 73, und die 23 Crania von DÜBENS aus Schwedisch-Lappland hatten i. M. über 75. — Dieser Gegensatz entspricht also ungefähr der ethnologisch-dialektalen Grenze zwischen den Ost- und den sk. Lappen. Sie soll unten näher besprochen werden. — Auch bei den hochschädlichen sk. Lappen scheint jedoch der Umriß des Hinterhauptes nur selten so steil zu sein wie bei den Dinariern, welch letztere Eigenschaft auch gar nicht selten bei den meist weniger kurzschädlichen Ostbalten auftritt.

Das Gesicht der Lappen ist sehr eigenartig, und zwar in viel größerem Maß als die Hirnschädel: breit und besonders sehr kurz mit schwachem, etwas zugespitztem Unterkiefer. Die Gesichtsbreite ist jedoch im Verhältnis zur Schädelbreite nicht besonders groß (bei verschiedenen Lappen-Gruppen etwa 140-144 mm bei 40 jährigen Männern) und viel kleiner als bei den meisten Nordmongolen (hier bis 155 mm i. M.). Auch ist sie bei den am stärksten grobgesichtigen nordischen Gruppen absolut ebenso groß wie bei den Lappen (aber relativ zu KH, KB und GH natürlich viel niedriger!).

Die morphologische GH der Lappen ist sehr niedrig, aber das schwer abzunehmende Maß ist leider offenbar nicht überall vergleichbar abgenommen worden. Die für erwachsene Männer ermittelten Zahlen wechseln zwischen 107 und 117 mm. (Bei den Nordmongolen liegt sie vermutlich etwas höher; siehe unten.) — Der morph. GI liegt bei den meisten Lappengruppen für beide Geschlechter um 80, bei den Männern etwas höher, bei den Frauen noch etwas niedriger. (Über die lokale Variation wage ich nach dem oben Gesagten nichts auszusagen. Doch scheinen die Jämtlandslappen etwas schmalgesichtiger zu sein.)

Beim unverletzten Schädel ist die morph. GH leichter richtig zu messen, aber leider sind ja gerade hier die Gesichtsteile oft mehr oder minder zerstört. SCHREINER hat für seine Serien ein Mittel für ♂ von 113 mm und für ♀ von 105 mm festgestellt (N = 149 + 138), aber für die typischsten Lappen, diejenigen von Kautokeino, sind die Zahlen nur 108 und 104, was etwa den Zahlen für von DÜBENS schwedische Serie entspricht; aber für die beste

Fischerlappenserie, die von Kistrand, sind sie 114 *mm* und 106 *mm*. Bei finnischen Lappen fand LASSILA 112 und 104 (N ?). — Den morph. GI findet SCHREINER für beide Geschlechter gleich oder etwas unter 84 (N = 244), für Kautokeino aber nur 81, während KISTRAND fast 85 hat. VON DÜBENS Serie hat nur 80 ($\sigma + \varphi$)! (Europäer haben im allgemeinen eine GH von etwa 119 und 111.)

Wichtig als Rassenmerkmal ist die kraniale Mittelgesichtshöhe (siehe die Zusammenstellung bei LUNDMAN, 1950), auch deshalb, weil viele Vergleichsserien fast nur Craniumschädel haben. Sie ist für alle norwegischen Lappen zusammen ($\sigma + \varphi$) genau 66 *mm*, für Kautokeino kaum 65 und für Kistrand über 69. Die meisten Europiden haben Werte um 70, die Nord-Mongoliden dagegen sehr hohe Werte, 73 bis gegen 80 (so bei Tschuktschen). Nur einige negride und australide Tropenstämme haben niedrigere Werte als Kautokeino. Hierin sind also die Lappen von den Polarmongoliden sehr weit entfernt.

Noch weniger als bei dem GI ist etwas mit den Angaben über Nasenmaße und Nasenindex bei Lebenden anzufangen. Als cranialen NI findet SCHREINER für seine Cranien ($\sigma + \varphi$) i. M. kaum 50, für Kautokeino 52, 5 und für Kistrand nur 48. (Die Enare-Lappen haben nach HÄLLSTEN 49.) (Siehe auch Weltkarte bei LUNDMAN, 1950.)

Der Orbitalindex der Lappen ist niedrig. SCHREINER fand für beide Geschlechter i. M. fast 80, ebenso in Kautokeino — in Kistrand dagegen 84. (Spätmittelalterliche und) ältere neuzeitliche Norweger haben nach SCHREINER 84 ($\sigma + \varphi$), solche der Wikingerzeit nur 80 ($\sigma + \varphi$). In Süddeutschland steigt der OI nach HUG von der Völkerwanderungszeit bis in die (etwas ältere!) Neuzeit von 80 bis 86! (In der Römerzeit war er wiederum höher: 84,5.) Wenngleich in Süddeutschland Rassenwanderungen und -verschiebungen natürlich eine große Rolle spielen, müssen wohl Umweltveränderungen auch hier einwirken — und das gilt noch viel mehr für Norwegen. Der Übergang von härteren zu etwas milderen Lebensverhältnissen (oder umgekehrt von Römischer zur Völkerwanderungszeit) hat offenbar beim Durchschnittstypus eine gewisse vorw. modifikative Verschiebung von „Hartschädel“ zu „Weischädel“ (im Sinne von ENGELS-RANKE) zur Folge gehabt. Dies macht den OI nicht zu einem „Rassencharakter ersten Ranges“.

Der Schädel der Lappen ist oft etwas alveolar prognath, in SCHREINERS norw. Serie zu fast 80 % (N $\sigma + \varphi$ = 250), der Winkel i. M. 74°,2, in Kautokeino 75°, in Kistrand über 77° und bei den zwei östlichsten Gruppen kaum noch 70° (hier sind 47 von 50 Schädeln alv. progn., d. h. 94 %). Norwegische Wikinger ($\varphi + \sigma$) haben i. M. 76°-77°, aber über 500 Schädel aus Oslo (etwa 1400-1600 n. Chr.) dagegen 80°,7 ($\sigma + \varphi$) und nur etwa 40 % alv. progn. (SCHREINER). U. a. darum kann man, wie bei OI, vielleicht über die Unmodifizierbarkeit dieser Eigenschaft Zweifel hegen. — Der Ganzprofilwinkel der Lappenkranien ist dagegen demjenigen der Nordländer sehr ähnlich.

Die Kinnhöhe des Unterkieferknochens ist i. M. 30,3 *mm* ($\sigma + \varphi$) (V = c. 500), bei SCHREINERS obengenannten 500-köpfiger norw. Serie dagegen 32,7 *mm* ($\sigma + \varphi$).

Die Nasenform der (lebenden) Lappen ist ziemlich wechselnd. Im allgemeinen sind die Nasen klein und oft etwas, aber nicht sehr konkav. Größere, gerade Nasen, die denen der Nordrasse ähneln, kommen besonders bei den Männern oft vor (wobei sie im kleinen Lappengesicht etwas unförmlich wirken), und bisweilen sieht man sogar große, krumme Nasen, deren Erbgut wohl meist aus dem Südosten stammt (vgl. Teile der karelischen Mischbevölkerung mit einer nicht geringen Minderzahl solcher Nasen).

Die Augen der Lappen stehen ziemlich weit voneinander, haben schmale, aber nur selten schiefe Öffnungen und noch seltener eine Mongolenfalte. Bei den wenigen noch ziemlich „ungemischten“ Ostlappen scheint dies gewöhnlicher zu sein (aber die meisten Ostlappen sind ja mehr oder minder zerkreuzt, viel mehr als die Südlappen). Auch der sogen. Mongolenfleck (bei Neugeborenen) scheint nicht vorzukommen, wenigstens nicht bei den sk. Lappen.

Die Haarform, worüber dem Verf. leider keine Spezialuntersuchungen vorliegen, wird meist als ziemlich straff angegeben, ist jedoch viel weniger straff als bei den Mongoliden. Der Bartwuchs ist meist ziemlich schwach (viele russisch oder karelisch untermischte Ostlappen haben jedoch große Bärte, wobei man allerdings die andere Barttracht berücksichtigen muß).

Die Pigmentierung ist im großen und ganzen nur eine mittlere, auch in sonst meist typisch lappischen Gegenden. — Die Hautfarbe wird meist als ein ziemlich helles Graugelb beschrieben. (Mongolenflecke hat man, wie gesagt, noch nicht angetroffen.)

Die Augenfarbe ist bei erwachsenen Männern zu 50 bis 60 % vorwiegend dunkel (Nr. 1-10 auf MARTINS älterer Tafel), bei gleichaltrigen Frauen zu 60-75 %; sie ist also wenigstens zu rund einem Drittel als ausgesprochen hell zu bezeichnen. Die dunkleren Haarfarben (FISCHER: 4-6, 27-28) kommen bei Erwachsenen zu 70 bis 85 % vor, wobei die erwachsenen Frauen wie fast immer nur ein wenig dunkler sind als die Männer. Die Bärte der Männer sind, wie bei den meisten Menschengruppen, oft etwas heller als das Haar. Stärkere lokale Verschiedenheiten der Pigmentierung sind kaum feststellbar, nur die Kautokeino-Lappen sind hellhaariger (zu kaum 65 % dunkel), nicht aber helläugiger! Wirklich schwarzes Haar (FISCHER 27-28) ist wenigstens bei den sk. Lappen äußerst selten.

Blut - Allelen - Zahlen, %

	<i>p</i>	<i>z</i>	<i>r</i>	<i>N</i>
Lappen in Schweden	36	4	60	760
» in Finnland und norw. Finnmark ³	30	11	59	510
» in Rußland	37	12	51	570
» Sämtliche ³	34,5	8,5	57	1840

Die Blutgruppenverhältnisse (System *A-B-O*) sind bei den schwedischen Südlappen (*N* = 760) — die norwegischen sind m. W. nie untersucht worden — fast völlig mit denen der am stärksten nordisch-rassereinen schwedischen Binnenprovinzen identisch: eine äußerst wichtige Tatsache. Die finnischen

³ Etwa 40 Skolten nicht mitgerechnet.

Lappen zeigen andere, viel mehr osteuropäische Verhältnisse, und natürlich ebenso die russischen Lappen (Tab. I). — Die vielen anderen Blutgruppensysteme (*MN*, *P* usw.) sind bei den Lappen noch nicht in genügendem Ausmaß erforscht worden.

4. Anschauung über den Ursprung der Lappen

Die Anschauungen über ihren Ursprung sind geteilt. Alle älteren Verfasser — die sich überhaupt mit ihnen befassen — nennen sie entweder kurz „Mongolen“ („Asiaten“) oder wenigstens „Halbmongolen“ („Paläo-asiaten“, „Paläoarktiker“ etc.). Erst der für seine Zeit ungemein fortgeschrittene BIASUTTI rechnete sie (1912) mehr unbedingt zu der europäischen Menschengruppe. So auch VON EICKSTEDT, der 1934 in ihnen eine dominierende „uralpine“ und eine viel schwächere mongolide Komponente findet. Schon bei BIASUTTI (1921) fanden sich Ansätze einer Zweiteilung der Lappen in eine niedrigschädliche Nordost-Gruppe und eine (von ihm fälschlich als ostbaltisch-gemischte betrachtete) hochschädliche Südgruppe. BIASUTTIS Anschauungen wurden dann 1940-46 vom Verf. aufgegriffen und neugestaltet, besonders unter dem Eindruck der bemerkenswerten Ergebnisse der Blutgruppenforschung, aber auch infolge seiner großen Zusammenstellungen der Werte des HLI (des Schädels, vorläufig in Zeitschrift für Rassenkunde 8. 1938. No. 1. Letzte Zusammenstellungen vom Verf. über Blutgruppenergebnisse in: „Evolution“ 1948 und vom HLI etc. in LUNDMAN, 1950).

Betreffs der Lappen sind meine Auffassungen dabei wie folgt: Die Blutgruppenverteilung der sk. Lappen ist, wie schon hervorgehoben, völlig westeuropäisch und von derjenigen der Nordmongoliden vollständig verschieden. Diese haben entweder den zentralasiatischen Bluttypus mit relativ viel *B*, weniger *A* und relativ wenig *O*, oder in Nordostasien bisweilen Übergänge hiervon zu dem amerikanischen Typus, der (fast) nur *O* besitzt. Ferner haben die Lappen auch keine Ähnlichkeit mit dem Bluttypus der Finnen, die gleichfalls ziemlich viel *B* haben. Weiter sind sie hochschädlich, wie die Finnen, und nicht niederschädlich wie die Nordmongolen (erst Südostasien hat hochschädliche Mongoliden) und Westeuropäer. — Außerdem findet Verf. später (s. LUNDMAN, 1950), daß die äußerst niedrige Mittelgesichtshöhe dieser Lappen sie auch hierin in Gegensatz zu allen Mongolen, besonders aber den Nordmongolen bringt.

Offenbar sind die sk. Lappen fast gar nicht sichtlich mongolid beeinflusst und auch den Ostbalten (bezüglich Blutgruppen und vielem anderen mehr!) nicht besonders nahe verwandt — sie sind also eine zwar europide, aber sehr sonderbar geprägte Randgruppe.

Die Ostlappen dagegen, mit ihren osteuropäischen Blutgruppenverhältnissen und ihrer sehr weitgehenden Niedrigschädlichkeit, stehen offenbar den Samoieden und anderen Nordasiaten näher. Leider sind sie im Gegensatz zu den Südlappen stark zerkreuzt, so daß eine nähere morphognostische Analyse kaum mehr möglich ist. Es scheint aber, als ob bei den wenigen, nicht in späterer Zeit gemischten Ostlappen mongolide Typen viel gewöhnlicher als

im Süden seien. Auch sie sind offenbar eine recht eigenartige Randgruppe, doch ist ihre nähere anthropologische Stellung noch unklar.

In diesem Zusammenhang will ich nicht darauf eingehen, inwieweit diese Sonderprägung der (beiden) Lappen(-gruppen) auf einen Grundstock oder wenigstens auf Einschläge von Stämmen zurückgeht, die sich während der letzten Eiszeit in Nordnorwegen halten konnten, und auch nicht auf die Frage, ob es hier überhaupt solche „Eiszeitüberwinterer“ gegeben hat — was mir problematisch erscheint. Mit dem wunderbar schnellen Anpassungsvermögen des Menschen haben die Lappen in der Nacheiszeit genug Zeit gehabt, sich an ihre harte Umwelt anzupassen, eine Anpassung, die wir jetzt etwas berühren wollen, wobei wir uns fast nur auf die einheitlicheren und besser untersuchten sk. Lappen beschränken.

Noch mehr als die meisten übrigen Menschengruppen sind die (sk.) Lappen ein Produkt derjenigen Erdgegend, die sie lange (ich sage nicht wie lange) sowohl als Rasse wie als Individuen bewohnt haben. Als Individuum — wir behandeln zuerst diese einfachere Seite — wird ja zweifellos der Rentierlappe auch modifikativ unerhört stark von seinem Berufsleben geprägt. Schon der Säugling wird auf den Reisen, obgleich er in dem Rentierschlitten gut gebettet liegt, mit dem Gesichtchen dem Schneegestöber ausgesetzt usw. Darum sehen auch erst dreißigjährige Rentierwächter im Gesicht fast wie Greise aus, mit mageren, wettergebräunten, gefurchten, ja runzeligen Gesichtern, einem blinzelnden Blick aus halbgeschlossenen Augenlidern, der jedoch so scharf ist, daß er angreifende Wölfe und Jagdwild leicht erspähen kann. Diese halbgeschlossene Augenhaltung schützt gegen Schneegestöber im Winter, eiskalte fürchterliche Gewitterstürme im Spätherbst und gegen das scharfe, von Gletschern und Schneefeldern zurückgeworfene Sonnenlicht im Spätwinter und Frühling, sowie auch gegen den qualmenden Rauch in ihren Zelten. Karge, knappe Speise und fast unerträgliche Kälte sind von der Geburt bis zum Tode die fast ständigen Gefährten des Nomaden-Lappen; kein Wunder, daß er spätreif, klein, mager und gedrunken wird. Zusammengekauert sitzt er im Rentierschlitten: deshalb die Kurz- und Krummbeinigkeit; doch wird er auch starkbeinig durch Skilaufen. Die Arme muß er jederzeit bereit haben zum Lenken oder Einfangen der störrigen, fast nie völlig zähmbaren Rentiere; die Arme werden daher auch lang und stark, aber hängend und ungelenk in ihren Bewegungen usw.

Diese Prägung hat sich dann durch ungezählte Generationen fortgesetzt. Nicht alle konnten gegen die Raserei der Elemente standhalten und ihre Erblinien sind — früher oder später — ausgemerzt worden. Nur die zähesten und anspruchlosesten sind übriggeblieben. Auch die im Vergleich mit den umgebenden Nordleuten verhältnismäßig dunkle Haut und Augen sind ein Schutzmittel gegen die Höhenstrahlung mit ihrem Übermaß an ultraviolettem Licht im Sommer und Frühling.

Kurz, der Lappentypus ist phäno- und noch mehr genotypisch in gewissem Maß eine Kümmerform der Kältewüsten und dadurch auch in vielen Stücken etwas mongolenähnlich, mongoliform, nicht aber mongolenverwandt, mongoloid. Aber — wir können in unseren Darlegungen weiter gehen — durch

seine Bildung in einem kleinen Randgebiete ist er keiner solchen Auslese zwischen verschiedenen ähnlichen Gruppen ausgesetzt gewesen wie die Mongoliden im weiten Nordasien; daher wohl die auch gegen die Mongoliden zahlreicheren Verkümmierungen, die passiven Anpassungen, und die bei ihm selteneren progressiven Anpassungen. So ist ja z. B. das Gesicht (und besonders der Unterkiefer!) der allgemeinen Verkümmierung des Körpers gefolgt, und es hat sich nicht, wie bei den Mongoliden, selbständig zu noch größerer Großkiefrigkeit entwickelt, was wegen der schwerkaubaren arktischen Kost sicher sehr förderlich sein würde.

Etwas mongolenähnlich, aber keine Mongoliden, pygmäenähnlich, aber keine echten Pygmäen, europid, aber sehr sonderentwickelt, sind die (sk.) Lappen eine der eigentümlichsten Rassen der Erde.

Wir werden (auch in der Folge die offenbar sowohl in älterer als auch in neuerer Zeit vielfach gemischten Ostlappen einstweilen beiseite stellen und) uns zunächst mit den sk. Lappen befassen. Hier ergibt sich zunächst die Frage, wie sieht ihr Kerntypus aus? Denn auch hier sind seit Jahrhunderten, ja wohl seit ein paar Jahrtausenden allmählich andere Typen eingemischt worden, und dann vorwiegend blonde Nordländer und ebenso blonde Finnen. Meist ist dies aber nur tropfenweise geschehen, und es hat sich, wie ich glaube, die Bildung der Lappenrasse auch während dieser Mischungszeit fortgesetzt. Einige der den Lappen hierbei zugeführten neuen Erbeigenschaften haben in der Natur- und Kulturumwelt der Lappen einen sehr starken negativen Auslesewert gehabt und sind dann auch meist recht schnell ausgemerzt worden, andere haben einen mehr diffusen oder fast keinen Selektionswert (also weder einen positiven noch negativen); sie sind dann auch in vorwiegend lappischen, aber etwas gemischten Lappenpopulationen noch lange mehr oder minder bemerkbar. (Dazu kommen ja, im kleinen, die bald phänotypische Dominanz oder auch Rezessivität der verschiedenen Eigenschaften, weiter Polymerien u. a. m.). So sind z. B. Körper- und Gesichtsform bei ihnen offenbar gleichförmiger als die Farben — aber hier wissen wir nicht, ob die Urlappen — ein relativer Begriff! — wirklich betreffs der Farben einigermaßen homogen gewesen waren. Daß aber viele der jetzigen hellen Lappen dies einem nordischen oder finnischen Erbteil zu verdanken haben, ist jedoch offenbar! Indessen sprechen die vielfach gemachten korrelationsstatistischen Berechnungen nicht für eine stärkere späte Vermischung bei den sk. Lappen — ganz im Gegensatz zu den Ostlappen, wo nach SOLOTAREFF z. B. die hellhaarigen Lappen i. M. gegen 5 cm höher sind als die dunkelhaarigen! Über die noch andauernde Brachyzephalisation haben wir schon genügend gesprochen.

Unter Hinblick auf diese Erörterungen über die enorm starke rassenbiologische Naturanpassung und Eigenständigkeit der sk. Lappen ist die Frage nach ihrem äußersten Ursprung viel weniger interessierend, als man früher glauben mochte. Mit ihrer klar westeuropäischen Blutgruppenverteilung und ihrer osteuropäischen Hochschädlichkeit (Hochschädlichkeit wurde im Gegensatz zur Brachyzephalie offenbar nur sehr langsam erworben; vgl. Karte) möchte man sie am liebsten in einem Grenzgebiete zwischen (dem anthropologischen) West- und Osteuropa entstanden wissen — also entweder in



Höhenlängenindex des Schädels in Europa zu verschiedenen Zeiten (Isorithmen für HLI 71 und 73). S = Steinzeit, E = Eisenzeit, N = Neuzeit. (Nach einer Karte vom Verfasser, 1943.)

Nordskandinavien' (dann wohl in der Nacheiszeit) oder am Ende der Eiszeit im östlichen Mitteleuropa — von wo aus sie dem Eise folgend nach Nordskandinavien zogen. Wir wissen aber nichts hiervon; die Behauptungen polnischer Anthropologen, daß sie im südlichen Polen und angrenzenden Gegenden einzelne sehr lappen-ähnliche Typen angetroffen haben, besagen nichts, denn bei der Verdichtung des „lappanoiden Typus“ zu einem „lappischen Element“ oder gar zu einer „lappischen Rasse“ wird diese bei ihnen praktisch genommen nur der alpinen Rasse der west- und mitteleuropäischen Forscher gleich, oder, genauer ausgedrückt, ihrer mehr hochschädlichen östlichen Abteilung, die zwar in vielem eine ähnliche, auch etwas verzweigte Bergrasse wie die lappische darstellt, aber gar nicht mit ihr identisch ist. — Genug davon, denn wir wissen fast nichts hierüber!

5. Die Lappengruppen

Wenn wir nun zu den verschiedenen Lappengruppen übergehen, beginnen wir mit den südlichsten sk. Lappen, den Jämtlands-Lappen Schwedens. Sie sind viel weniger kurzschädlig und auch breitgesichtig als die anderen, aber ebenso klein und dunkel wie sie: alles offenbar Folgen ihrer ausgesprochen isolierten Randlage und wohl auch alter Mischungen. — Nord-

westlich von ihnen lebt auf der norwegischen Seite, meist in Nord-Trøndelagen, eine kleine, nach BRYNS kleinem (möglicherweise ausgewähltem ?) Material sehr kurzschädliche und dunkle Gruppe. — Im südlichen Schwed.-Lappland sind die Lappen verhältnismäßig kleinwüchsig und hell (BLI ist ca. 83,0 — Gesichtsform die für Lappen normale). Die nach Norden nächstfolgende Gruppe in Schwed.-Lappland, die Arjeplog-Lappen, sind ihnen ähnlich, doch knüpfen sie auch etwas an die nächste Gruppe an (BLI 84,0). Alle oben behandelten Lappen gehören zu einer dialektal und ethnologisch enger zusammengehörigen südlichen Hauptgruppe der sk. Lappen, die auch physisch etwas weniger stark gebaut ist als die folgende nördliche Hauptgruppe. Diese umfaßt die nördlichsten Lappen Schwedens und die der angrenzenden Teile von Finnland und Norwegen. Sie sind, vermutlich durch (meist wohl ziemlich alte) finnische Bluteinschläge, etwas größer und kräftiger als die vorigen, aber sehr kurzschädlig (85,5 und mehr) und meist auch eher dunkler. Eine kleine, von ihnen abgezweigte Untergruppe, die norwegischen Hellemolappen südlich von Narvik (BLI über 85), weicht aber z. T. etwas ab: so sind die Nasen oft schmaler, und einige haben gar lockiges Haar, ja bisweilen ein fast zigeunerhaftes Aussehen (ganz abgesehen von dem hohen BLI). Aber da es sich hier nur um eine kleine Gruppe handelt, kann sehr wohl ein ganz einzelner Einschlag von außen mitspielen. Weiter nördlich in Norwegen haben wir die Kautokeinolappen: auffallend grobgebaut und hell (auch einige spätere finnische Einschläge), doch vermutlich die kurzschädligsten unter allen Lappen. Ihre Nachbarn südwestlich davon in der N. W.-Ecke Finnlands sind ihnen anscheinend ähnlich. Damit haben wir alle sk. Lappen kurz behandelt.

Jetzt zu den niedrigschädlichen Ostlappen. Indessen ist voranzuschicken, daß die Grenze gegen die sk. Lappen im letzten Jahrhundert weniger scharf geworden ist, besonders durch die Hinabwanderung verarmter sk. Lappen nach der „ostlappischen“ Eismeerküste. Die Ostlappen sind ja etwas weniger kurzschädlig als die meisten sk. Lappen oder waren es wenigstens früher. — Die Rentier-Lappen von Karasjok, nordöstlich von Kautokeino, waren wenigstens früher (nach älteren Skelettfunden) vorwiegend ostlappisch. Die jetzt dort wohnenden Lappen sind sehr dunkel und kurzschädlig. — Die norwegischen „Seelappen“ sind jetzt meist so zerkreuzt, daß ihre ursprünglichen Eigenschaften weniger klar hervortreten. Die alten Skelette von Kistrand stellen dagegen offenbar (trotz nordischer Einkreuzung) doch eine alte, recht typische ostlappische Population dar: BLI damals mäßig: 81,5 (jetzt 84 !); HLI sogar etwas unter 70 ! KH: (♂) niedrig, wohl unter 157 cm. — Längs des Pasvig-Elf ist ein alter Handelsweg. Deshalb sind die hiesigen „FluBlappen“ seit alters sehr gemischt (besonders mit Finnen), was schon in den älteren Skelett-Serien dieser Gegenden zum Vorschein kommt. Und die noch älteren (zu Anfang des Mittelalters datierten) „Steinkistengräber“ in Ost-Finnmarken liefern offenbar gar eine lappisch-finnische Mischrasse (nach SCHREINER mit nordischen Einschlägen), die ich hier nicht zu den Lappen rechnen will. — Von den wenigstens ehemals russischen Lappen griechisch-orthodoxer Glaubenszugehörigkeit leben jetzt einige auf finnischem oder norwegischem Boden. Diese, Skolten genannt, sind etwas kurzschädlicher,

BLI 83-84, und ein wenig größer als die jetzt in Rußland lebenden. Letztere sind jetzt vielfach mit (Nord-)Russen und noch mehr mit russischen Kareliern gemischt, darum oft mehr oder minder blond und bärtig. BLI ist um 83 (oder etwas niedriger), die Körperhöhe aber, wohl nur durch Degeneration, niedriger als bei anderen Lappen. (Früher lebten in Finnland und Russisch-Karelien noch „Waldlappen“ viel weiter südlich, im frühen Mittelalter nach ITKONEN fast im ganzen Lande. Ihr näherer Typus ist jetzt unbekannt.)

Ausgewählte Bibliographie (in Zeitfolge)

Abkürzungen:

M., F., K. = lebende erwachsene Männer, Frauen, bzw. Kinder.

Sch. = Schädel (Erwachsener).

Theoret. = nur theoretische Erörterungen.

1880. MANTEGAZZA P. - SOMMIER S., Studi antropologici sui Lapponi. Firenze (66 M. + 29 F. + 16 Sch.).
1881. HÄLLSTEN K., Matériaux pour servir à la connaissance des crânes des peuples finnois. Bidrag till kännedomen om Finlands natur och folk, 35. (Kataloge über 134 Sch.)
1882. DE QUATREFAGES A. - HAMY T., Crania ethnica. Paris. (7 bis 30 Sch.)
1910. VON DÜBEN G., Crania Lapponica. Stockholm. (23 Sch.)
1912. BIASUTTI R., Studi di Antropogeografia generale, I: Studi sulla distribuzione dei caratteri dei tipi antropologici. Memorie Geografiche (Firenze) 18. 1912. 224 pp. (Theoret.)
1912. Von diesem Jahre an beginnt die jetzt noch andauernde anatomisch-anthropologische Publikationstätigkeit der finnischen Mediziner über Lappen (meist crania).
- 1917-1918. PÖCH R., Lappenschädel aus Muoniavaara. Sitzungsberichte der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1917-18. pp. 53-59. (Theoret.)
1921. BIASUTTI R., Osservazioni su alcuni crani di una grotta del mar di Lapponia e sull' etnologia dell' Europa settentrionale. Archivio per l'Antropologia e la Etnologia, 51. 1921. pp. 188-194.
1922. BRYN H., Troms Fylkes Antropologi. Videnskabselskabets Skrifter I. Matematisk-naturvidenskablige Klasse, 1921 : 20. Kristiania. (30 Soldaten.)
1923. LASSILA V., Die Schädelkapazität und die Orbits bei den Lappen. Acta Duodecim III : 3) Helsingfors. (164 Sch.)
1925. KAJAVA J., Beiträge zu Kenntnis der Rasseigenschaften der Lappen Finnlands. Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Series A. 25 : 1. Helsingfors. (100 M. + 59 F. + 24 K.)
1928. SOLOTAREFF P. E., Rosski lopari. (Résumé français) Leningrad. (158 M. + 108 F.)
1929. TANNER V., Antropogeografiska studier inom Petsamo-området, I: Skoltlapparna. Fennia II : 4. Helsingfors. (ca. 20 M. u. F.)
1929. SCHREINER A., Die Nord-Norweger. Videnskapsakademiens skrifter I. Matematisk-naturvitenskaplige Klasse 1929 : 2. Oslo. (330 Soldaten.)
1929. SCHREINER A. (Anthropologische Lokaluntersuchungen in Norge :) Hellemo. (ib. 1932 : 1.) (70 M. + 55 F. + 80 K.)
1932. BRYN H., Norwegische Samen. Eine anthropologische Studie. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 62. 1932. pp. 1-74. (161 M. + 37 F.)
1932. GEYER E., Die anthropologischen Ergebnisse der mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien veranstalteten Lappland-Expedition 1913 bis 1914. (ib.) (25 M. + 20 F.)

1932. BUNAK V., Neues Material zur Aussonderung anthropologischer Typen unter der Bevölkerung Osteuropas. Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie (Stuttgart) 30. 1932. pp. 441-503. (Theoret.)
1934. GJESSING R., Die Kautokeinolappen. Eine anthropologische Studie. Oslo. (177 M. + 101 F. + 141 K.)
1934. VON EICKSTEDT E., Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart.
1934. LUNDBORG H. und WAHLUND S., Rassenverhältnisse im nördlichsten Sverige (Schweden). Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie (Stuttgart) 34. 1934. pp. 232-243. (606 K.)
- (1931-)1935. SCHREINER K. E., Zur Osteologie der Lappen I (-II). Oslo. (351 Sch.)
1935. STRENG O., Die Blutgruppenforschung in der Anthropologie. Helsingfors. (Serologie.)
1937. NÄÄTÄNEN E., Über die Anthropologie der Lappen in Suomi (= Finnland). Helsingfors. (180 M. + 175 F. + etwa über 315 K. u. 57 Skelette.)
- 1937-1938. WIKLUND K. B., Untersuchungen über die älteste Geschichte der Lappen und die Entstehung der Renttierzucht. Folkliv (Stockholm) 1937-38. pp. 12-47, 362-404. (Theoret.)
1940. LUNDMAN B., Nordens rastyper. Stockholm. (Theoret.)
1941. (LUNDBORG H.-)DAHLBERG G.-WAHLUND S., The Race Biology of the Swedish Lapps. II. (I. 1932. enthält fast nur Demographie.) Uppsala. (621 M. + 710 F.)
1945. SCHREINER K. E., Further Note of the Craniology of the Lapps. (30 Sch.)
1946. LUNDMAN B., On the Origin of the Lapps. Ethnos (Stockholm) 11. 1946. pp. 71-88. (Theoret.)
1950. — — 1. La distribuzione sulla terra degli indici del modulo cranico. 2. La distribuzione sulla Terra dell'altezza faciale superiore. 3. La distribuzione sulla Terra dell'indice nasale del cranio. Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia Firenze 77-78-79. pp. 132-139. (Karten.)

Größere Bibliographien, die Lappen-Literatur im allgemeinen enthalten

Wichtigere Werke für das ganze Gebiet :

COLLINDER B., The Lapps. New York 1949.

Für Norwegen :

GJESSING G., Norwegian Contributions to Lapp Ethnography. Journal of the Royal Anthropological Institute (London) 77. 1949.

Für Finnland und Rußland :

TANNER, 1929 (zit. oben!).

ITKONEN T. I., Suomen lappalaiset vuoteen 1945. Helsinki 1948. I-II.

Für Schweden :

MANKER E., Die lappische Zaubertrommel. I. Stockholm 1938.

— — Lapsk Kultur vid Stora Luleälvs källsjöar. Stockholm 1944.

Bride Price or Dower

By BERNH. VROKLAGE †

One of the first requisites of every science is a clear-cut terminology. In the young science of ethnology many a disagreement would disappear automatically, if a clear terminology were arrived at. The purpose of this article is to achieve greater clearness in the use of the notions bride price and dower. The West European languages do not agree in the use of the terms bride price and dower. Whereas in English¹ and in German (Brautpreis or Kaufpreis and Brautschatz or Mitgift)² the proper meaning of these words is on the whole recognised and maintained, it is not so in French and in Dutch (nor in Flemish). French no longer possesses any expression for bride price, — the word used for it is *dot* which derived from the Latin word *dos* not only used to mean, but still does mean dower³. This does not alter the fact that at present in French ethnographical literature the word *dot* has come into general use for bride price. In his own treatise on the bride price SOHIER thus defines *dot*: Un ensemble de valeurs (objets, sommes, etc.) remises par le futur aux parents de sa fiancée en vue du mariage⁴. In French ethnography the word used for dower is *corbeille* (de mariage) or *trousseau*⁵. Though Dutch possesses the words *bruidsprijs* and *bruidsschat*⁶ these words are usually considered as being practically synonymous⁷. In Dutch ethnographical literature there is even a tendency to avoid the word *bruidsprijs* and to use *bruidsschat* instead, although the Dutch people formerly did speak of a price or buying in connection with a marriage. In Saxon law the buying of the bride was the prescribed form

¹ Cf. J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York 1915, VIII, 430, 447 (W. H. R. RIVERS).

² Cf. M. EBERT, *Reallexikon der Vorgeschichte*, 1925, III, 17 etc. (R. THURNWALD).

³ SACHS-VILLATTE, *Dictionnaire encyclopédique français-allemand*, I, 22^e édition, 495.

⁴ A. SOHIER, *La dot en droit coutumier congolais*, Elisabethville 1934, 9.

⁵ Cf. FR. BÖSCH, *Les Banyamwezi, Peuple de l'Afrique orientale*, Münster 1930, 389, SACHS-VILLATTE, *op. cit.* I, 344, II, 1569.

⁶ Cf. *Katholieke Encyclopaedie*, Amsterdam 1950, VI 279 (B. A. G. VROKLAGE).

⁷ Cf. *Oosthoek's Encyclopedie*, Utrecht 1950, VIII, 471.

of marriage: *Uxorem ducturus 300 sol. det parentibus ejus — or — qui viduam ducere vult offerat tutori pretium emtoris*⁸.

In view of the present confusion or uncertainty in the use of the terms bride price and dower one may well ask whether in forms of marriage outside Europe these terms have a practically synonymous meaning so that they are interchangeable and one of them may be dropped; or whether both should be maintained in their proper original meanings. I have no doubt that the latter procedure is the right one, and to demonstrate this clearly and in detail, as well as to determine the various transitions and the connected gradations in the history of a civilization, it seems to me that Indonesia would provide excellent material, for in the course of time divergent cultural trends have come from the mainland of Asia and have intermingled in this area.

I think I may safely assert that the question of the so-called bride price and dower arises in at least eighty per cent of all marriages in Indonesia. The tribes without the bride price and consequently without the dower can be counted on the fingers, and without exception these tribes are communities with strongly matriarchal leanings. The bride price is unknown among the Minangkabau⁹. In West Borneo it is not found among the Dyaks of Landak and Tajan¹⁰, nor on Ceram among the Wemale¹¹, nor on the Southwest-Islands¹² and the Leti Islands¹³. It is still not found on Tenimbar¹⁴, and formerly it was not found on the Kei islands when marriages were contracted in the matriarchal form¹⁵. The bride price is also unknown in the eastern area of the Maumere district, viz. Tana Ai¹⁶, as well as in South Belu as I was able to note myself.

With the patriarchal marriage arrangement we usually find the dower. On leaving for the house or family of her husband the bride is given personal presents by her relations which later on with her permission, or occasionally also without, may be taken away by her husband or by her father-in-law if the family has to meet extraordinary expenses. Such a dower is given to the bride by the Pasemah people, the Lampongs, in the Gajo districts, in the Batak districts, in British North Borneo, on Bali and Sumba, in Endeh on Flores, in the patriarchal districts of the residency of Timor, on Amboina

⁸ G. H. WILKEN, *Verspreide Geschriften I*, Semarang 1912, 178.

⁹ M. JOUSTRA, *Minangkabau*, 's Gravenhage 1935, 111.

¹⁰ M. C. SCHADEE, *Bijdrage tot de kennis van de Godsdienst der Dajak van Landak en Tajan*, *Bijdragen van het Koninklijk Instituut*, LXIII, 457 (B. K. I. in further references).

¹¹ O. D. TAUERN, *Patasiwa-Patalima*, Leipzig 1918, 165.

¹² C. BOSSCHER, *Statistieke schets der Zuid-Wester-Eilanden*, *Tijdschrift van het Bataviaansch Genootschap*, 1854, 438. (T. B. G. in further references.)

¹³ C. W. W. C. HOEVELL, *De Leti-eilanden*, T. B. G., XXXIII, 213.

¹⁴ P. DRABBE, *Het heidensch huwelijk op Tanembar*, B. K. I., LXXIX, 555.

¹⁵ H. GEURTJENS, *Uit een vreemde wereld*, 's Hertogenbosch 1921, 306 and oral information from the author.

¹⁶ P. ARNDT, *Gesellschaftliche Verhältnisse im Sikagebiet*, Ende 1933, 35.

and by the *Ulia*¹⁷. I noted the same thing myself at the patriarchal marriage in *Belu* and in *Dawan* (Central Timor). All this shows that the dower proper is far from rare in Indonesia. In the Malay archipelago we find in addition to the dower quite a different transference of goods, namely the bride price. Influenced by the evolutionist theory, which starting from the original marriage by capture traced the line through marriage by service, to marriage by purchase¹⁸, scholars at first took this buying in the strictest sense of the word. When, however, ethnologists became better informed, it appeared that — apart from excesses — there was no question of real buying or of a price in the sense of payment, not even with the most strictly and consistently patriarchal pastoral peoples of Inner Asia¹⁹. The bride price means rather a compensation for the expense, the care and trouble spent on the bride's upbringing. For the rest it is also a compensation for the complete loss of a worker, as the bride withdraws from her own kindred and henceforth belongs to the husband's. It may have been the aversion to that mercenary meaning attached to the bride price by the old evolutionists in consequence of their theory about the buying of women, which later led many ethnologists and jurists to give up using the word bride price. Curiously enough they then substituted the word dower, although in so doing they gave this word quite a different connotation from the age-old, fixed meaning which also occurs among many of the Indonesian peoples, as has been explained above. What are we to call the goods of the dower, when the word dower has already been employed for the bride price? If the term bride price was to be absolutely avoided, why was not another one formed e. g. bride compensation?

Those who use the expression bride price for this transference of goods have at least the merit of coming very near to the word usually employed in Indonesia for goods given by the husband's family to that of the bride. J. C. VERGOUWEN reports that the Toba-Batak sometimes call these goods *tuhor ni boru*, purchase amount for the *boru*. And the woman is sometimes called: *na hututor*, whom I bought for money²⁰. In South Sumatra the bride price is called *kulo*, which means purchase amount²¹. Very interesting in this connection is RUTTER's insistence that in British Borneo one should distinguish between the gift which the bride receives for her portion — that is to say the dower in its true sense — and the bride price called *brian*, derived from *pemberian* meaning gift. According to him, however, the latter

¹⁷ S. R. BOOMGAARD, *De rechtstoestand der getrouwde vrouw volgens het adatrecht van Nederlandsch Indië*. Leiden 1926, 33-36; MR. L. B. VAN STRATEN, *De Indonesische bruidsschat*, Gorinchem 1927, 14-16; O. RUTTER, *The Pagans of North Borneo*, London 1929, 148; E. A. BOERENBEKER, *De vrouw in het Indonesisch Adatrecht*, 's Gravenhage 1931, 145-148.

¹⁸ E. WESTERMARCK, *The History of Human Marriage*. London 1903, 390. G. A. WILKEN, *op. cit.*, 189-193.

¹⁹ W. SCHMIDT und W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Regensburg 1924, 206.

²⁰ J. C. VERGOUWEN, *Het rechtsleven der Toba-Batak*, 's Gravenhage 1933, 214.

²¹ G. F. DE BRUYN KOPS, *De Zuid-Soematraanse Maleiers*, in: *De Volken van Nederlandsch Indië I*. Amsterdam 1920, 194.

word is a euphemism for paying or buying, so that in his opinion the expression bride price is undoubtedly the most suitable ²². The Poso-Toradja on Celebes call this gift marriage price, the Tobada call it purchase price ²³. HUETING writes of the tribes on Halmahera: The bride price is more or less a purchase amount ²⁴. FORTGENS reports about the tribes living in the southwest part of North Halmahera that they call these goods *ongoamoko ma*, which means marriage price ²⁵. It is well-known that on Buru taking a bride is very much like buying a woman. Therefore the writers on the subject speak of woman-purchase ²⁶ or bride-purchase ²⁷. On Tanimbar the bride price is called *beli*, which means buying, or *kotak*: price, or *umban*: profit ²⁸. In the Sikka district on Flores the bride price is called *leto*, which means the appraisal of the sum ²⁹. I noted the same among the Belu in Central Timor, where the bride price is called *folin*, which means price or *jetto folin*: price for the woman. It is also called *belis*, derived from the Malay verb *beli* meaning to buy. In the coastal region near Wini in the Dawan district (Timor) I heard for bride price *jenin* or *upan*, in East Flores *welin*, in Manggarai (West Flores) *passa* or *patja*, on West Sumba *wili*. All these words mean price. The objection that in Indonesia these words did not mean price but rather exchange-goods makes little difference, for in both cases the bride is exchanged for other valuables. Whether these consist of goods or of money, in both cases this exchange means the giving of a compensation ³⁰.

According to the letter therefore the name price or bride price for these goods is not a bad choice. But, and this is more important, is there an agreement in spirit? How do these people themselves understand the expressions: price and purchase? This is the main point. Everybody knows that also in primitive languages words often have several, more or less allied, meanings. Have not the ethnographers, influenced in spite of themselves by the old evolutionist theory, inadvertently taken these native words in too literal or too exclusive a sense? However that may be, in the course of my researches in Belu (Central Timor) it became very clear to me that, though the people use expressions like price and purchase amount in connection with a marriage, they only mean the derivative or wider sense of price or buying in this case and they definitely do not want these expressions

²² O. RUTTER, *op. cit.*, 148.

²³ N. ADRIANI en A. C. KRUYT, *De Bare'e sprekende Toradja*. Batavia 1912-1914, II, 26.

²⁴ A. HUETING, *Verordeningen aangaande het Adatrecht*, B. K. I., LXIII, 52.

²⁵ J. FORTGENS, *Het Adathuwelijk onder den Tobaroestam*, B. K. I., LXXI, 432.

²⁶ J. A. F. SCHUT, *Het huwelijk bij de Geb'emliar op Boeroe*, *Mededelingen van het Tijdschrift voor Zendingwetenschap* LXII, 29 (*Meded. Tijdschrift v. Zendingsw.* in further references).

²⁷ J. A. F. SCHUT, *Feminisme op Boeroe*, *Meded. Tijdschr. v. Zendingsw.*, LXI, 139.

²⁸ P. DRABBE, *Het heidens huwelijk op Tanembar*, B. K. I., LXXIX, 556.

²⁹ P. ARNDT, *op. cit.*, 28, and oral information.

³⁰ Cf. L. B. VAN STRATEN, *op. cit.*, 4.

to be understood literally. Everywhere the idea of buying the bride was indignantly repudiated and I was told: "The bride is not a buffalo", or: "She is not an animal", or: "She is not a slave." A woman would feel deeply insulted if one should tell her she was bought. In Lidak and Lassiolat they added that she would run away at once and that her husband would have to pay a heavy fine to her family to prevail upon her to return. The Belu idea of the bride price also follows clearly from the various parts of which it consists. Suffice it to reproduce one of the most complete accounts of the parts of the bride price, which were enumerated to me at Fatubessi on the Mandeu mountains. These parts are: 1. Flame, light. This means that from now on the couple is allowed to live together openly. 2. Chopping knife, hatchet. This is understood as the compensation received by the father for chopping wood at the birth of the child. 3. Rottan, stick. This expresses the fact that the parental authority over the bride has passed to her parents-in-law. 4. Warm water, hot fire. This signifies the trouble needed to procure these things after the birth. 5. Free (*sirih-pinang* for) chewing. This expresses the fact that only the bride's family receives anything and that here no presents are made in return. 6. Rice. This symbolizes the cost of bringing up the child. 7. Right eye and left eye. This means the eyes of the mother which from now on will sadly look for her child in vain. 8. At the bottom and at the top near the main post in the house. This is the telling the ancestors that one of their female subjects is going to belong to a different family.

The parts of the bride price mentioned plainly indicate what is the guiding principle of the bride price. It is a compensation for the loss of the bride, who becomes incorporated into another family group. Furthermore it is a compensation for the pain, the care, the trouble and the expense incurred for her, as well as for the sorrow of the parting, and finally is a consolation for the ancestors expressed in a valuable present. As they themselves say, a woman is "the source of life" and her children will belong to the family group of the husband. This last fact weighs most heavily in Belu society. If there were no compensation for all this, they would as they say "have done all for nothing", which certainly does not fit in with the calculating egoism of the Belu. Nowhere have I found even the vaguest indication that the bride herself represents a material value, as does a head of cattle which may be eaten or whose strength may freely be used without consulting the animal's will or wishes. The same holds good for a slave's strength, but not for that of a married, free woman.

How then can this limited construction which is put by the Belu on the bride price be reconciled with their expression *folin*: price, or *belis*: purchase amount? These words are also used for the selling of animals, cloth, slaves, etc. But *folin* — *belis* is still a new and foreign word — is also used in the meaning of the compensation which a murderer or rather his family has to give for a person he has killed. A dead person, however, can no longer be bought or sold: one can only make good the loss sustained by his family and the expenses of his upbringing and especially those of

the funeral feast. In this wider, metaphorical sense the word *folin* is also the appropriate word for the bride price, which is to make good the sad loss of the bride as well as the expenses of her upbringing. In this case too their word *folin* (price) should therefore be interpreted as compensation. Moreover *folin*, price, is used when a royal child is adopted by some small kingdom whose royal house has become extinct. Here the idea of buying is certainly not applicable. Such a humiliation would be intolerable to a king's child. In this connection again *folin* means a compensation for the expenses incurred in educating the royal child. The Belu wish to have the bride price understood in the same sense. So it is a bride compensation. When our ethnographers meet with expressions like purchase, purchase amount or price for the bride price, they should inquire whether these words also possess the above-mentioned wider meaning so that in such cases too the bride price may have to be taken in this way. The mention of such a word and the translation of it simply by price or purchase do not greatly help the ethnologist. In most languages these words are also used in the wider sense of a compensation or reward for trouble or care. When we say: the price of liberty is eternal vigilance, or: he sold his life dearly, there is no question of a transaction between the owner and the buyer, but the words again mean: a reward or compensation for the trouble, the effort or the struggle.

If then the bride price in Belu is a compensation, what is one to think of the presents made in return which are given for most of the parts of the bride price? These presents are always of considerably less value than the parts of the bride price so that in any case the latter remains a compensation to the family of the bride. The Belu are perfectly aware of this in the patriarchal form of marriage. The presents made in return are called *juda no loan* (patterns and colours). This expression refers to the woven cloths and baskets which were originally offered in return for the various parts of the bride price. To make presents in return, however, is not a specific custom connected only with the bride price, on the contrary it is always done when presents or gifts are offered. I found that the underlying reasons for this practice are either the fear lest one should be considered poor — the worst disgrace — or a calculating self-interest preparing the way for bold demands in future. It seems to me therefore that there is no need to look for other particular motives for the presents made in return for the bride price. They certainly do not exist in Belu. The general custom when receiving presents was observed, consciously or unconsciously, for the above-mentioned reasons.

A third transference of goods in the Belu patriarchal marriage is found in the presents which the bride receives on leaving her parents' house after the wedding to become a member of her husband's family. These goods consist of silver and gold ornaments, beautifully woven cloths, the horse she is riding and formerly also a little slave to wait on her. It is a remarkable fact that these goods have no specific name of their own in Belu, but they have with us: they form the dower! In Belu these goods are called *baohak*, which means goods in general, as Malay *barang barang*.

If one considers the bride price in this way, it is not a humiliating thing at all, on the contrary it is rather something honourable. I clearly noted that the bride is indeed proud of the fact that her upbringing has cost so much and that she is so important a woman from such a distinguished family. The bride very properly glories in the high bride price; there is no question at all of a humiliation. Although I made a thorough investigation in Belu I found no trace at all of an exchange of magic goods or of a compensation for a magic loss. In Belu some valuable goods are given special care and are handed with circumspection, but this is done because these goods formerly belonged to the ancestors, who would send punishments if these goods were carelessly or recklessly dealt with. These objects need not be of special value in themselves. I remember e. g. a rusty umbrella of which the covering had been completely eaten by vermin. Carefulness therefore is called for on account of the original owners of these objects, viz., the ancestors. Hardly any of the usual objects that comprise the bride price, are given this special value or care, however, as such objects are exchanged regularly. J. C. VERGOUWEN writes about the bride price among the Toba-Batak too: "that the bride price is not composed of magical parts ³¹".

To sum up it may be stated that it is more in accord with native parlance to speak of a bride price, provided the expression is understood, as in our language, in the way most of the Indonesians themselves do: that is to say as a compensation for the loss of the girl and for the expenses incurred in bringing her up. This is no doubt also the current meaning outside Indonesia. Here and there, where this view has inclined too far to a purchase in the true sense of the word, one can speak of a bride price in a stricter sense. In this case, however, the woman becomes more or less a subordinate, a kind of slave. What indeed is one to think of expressions as used on Buru, where the husband striking his wife in a quarrel says in self-assurance and in justification: "I beat my money ³²" or according to JOUSTRA, the Batak's referring to his wife as "purchase" or "bought for my money ³³"? Such expressions and view are the exception and are rather a display of the "bossy" element of the male nature. But no one will deny that in communities where such views are held there is a growing tendency towards a bride price in the strict and fundamental sense of the word. Therefore it seems to me that in letter and spirit our word bride price usually in the wider, sometimes in the literal meaning accords well with native parlance and so this word is to be preferred to dower, which originally possesses quite a different meaning also in Indonesian communities. Of course the bride price may show other aspects as well, such as e. g. a cosmic union, as Professor C. J. BERTLING pointed out to me. But this is a secondary phenomenon which is not too common. There is no doubt that the

³¹ J. C. VERGOUWEN, *Het rechtsleven der Toba-Bataks*, 's Gravenhage 1932, 249.

³² J. A. F. SCHUT, *op. cit.*, 305.

³³ M. JOUSTRA, *De Bataks*, in: *De Volken van Nederlandsch Indië*, I. Amsterdam 1920, 142.

main stress is on the price, but in the wider sense. Would the natives themselves have generally used the word price in this connexion, unless this were the main element and the rest of secondary importance ?

Has what many Indonesians call price or purchase, i. e. the bride price in the wider sense, also taken other forms in the Malay archipelago ? In Indonesia the term bride price is also connected with something very different. Price is also applied to the gift which the husband presents to the bride's family at the time of the marriage, though he himself comes to live with this family and the bride therefore stays on with her own family. In Belu I could as it were read the explanation of this remarkable phenomenon as it developed. This mountainous country with its natural barrier against the levelling tendencies of human contact and with its isolated valleys and plateaus lends itself admirably to all sorts of cultural transitions and contrasts. As has been mentioned before, the bride price is still unknown in the plain of South Belu, which up to now has been quite isolated. Even a rajah lodges in his wife's house, so that he may be ruling his own territory while living in another's. His children belong absolutely to the family of the wife and it is not his own eldest male child, but that of his eldest sister who succeeds him. At the time of my investigation there only one, the rajah of Lakekun, had taken his wife to his residency, without, however, having paid a bride price. But the old people all disapproved of this arbitrary action contrary to the adat or customary law. I recently heard that the rajahs of Wehali and Wetulan have since followed the example of the rajah of Lakekun. This happened after the Japanese occupation had brought the adat usages to their present unsettled state. Here we have a clear indication of how the situation doubtless developed formerly in North Belu, for in the latter country fifty years ago only the rajahs along the northern coast and the western frontier contracted patriarchal marriages, while the rajahs of the territories in the interior contracted matriarchal marriages as is still done in South Belu. The old people have witnessed the transition from the matriarchal to the patriarchal form of marriage in the case of several of these rajahs. They told me that their rajahs made this change because it looked more distinguished to be married like the rajahs on the coast. They also told me that it was very difficult for a rajah to rule his territory while he was living outside it at his wife's place. With this change from matriarchy to patriarchy the bride price was introduced. In South Belu, where it does not exist at all, the bridegroom's family on going to the wedding party brings along a large quantity of *sirih pinang*, which is chewed during the feast. This present is called the *takan bua*, i. e. the *sirih-pinang*. It is very remarkable that here the common and most used name for the bride price in the patriarchal marriage is also *sirih-pinang*, though *folin* (price) or *belis* (purchase amount) is also heard. The patriarchal form of marriage is used in less than one per cent of all the marriages in Belu and first came into vogue in the coastal region and along the western frontier. The ordinary marriages, even in North Belu, are in the matriarchal form, but in these the name *folin* (price) or *belis* (purchase

amount) is never used for the bride price, only the general name *sirih-pinang* is heard. In North Belu the latter consists of some ornaments or of an animal, or now also money. Of late some village chiefs and young men who are earning money in trade, from the government or from the mission, are taking on even grander airs by giving some parts of the large, princely bride price, again from snobbery, whether they go to live in the woman's house or take the woman to their own. Everything is still indefinite here, and as yet there are no settled forms. It is not yet adat. Many a time the old people heaving a helpless sigh said to me that really the ancestors had laid things down differently. So this usage is in a transitional stage.

In South Belu I once saw that a silver bracelet had been laid on top of the pile of *sirih-pinang*. When I asked the reason for it, the reply was that this family was imitating the North Belu usage in order to make a more distinguished impression. Here therefore the reason was again snobbery or swagger, which is a well-developed trait of theirs. Thus also the common people in North Belu, influenced by the patriarchal-marriage arrangement introduced by the rajahs, have begun to imitate the bride price presents out of snobbery, and now the *sirih-pinang* has been completely superseded by ornaments, while the old name *sirih-pinang* has remained. In South Belu, however, the word *sirih-pinang* still corresponds to what is really given and at the same time the present serves its true purpose: it is a treat provided at the wedding party by the husband's family. In North Belu this *sirih-pinang*, now consisting of presents, serves no real purpose, for the husband goes to live at the bride's house, while at this ordinary marriage no presents are made in return, because they are also unknown in the purely matriarchal marriages of South Belu where they would have no meaning. Thus through the influence of the patriarchal bride price on the matriarchal form of marriage a mixed arrangement has developed in which the bride price — if we may go on calling it so because of its patriarchal origin — is given rather a different form: out of snobbery an ornament or an animal is now given instead of the real *sirih-pinang*. Whenever I drew the attention of the old people to this peculiar course of things, viz. that the wife's family receives the bride price and the husband comes and lodges with her as well, they saw my point very well, for the notion of mine and thine is as strongly and exactly developed with them as it is with us. They had, however, no explanation for this strange situation, and, as usual in such cases, they adduced a clinching argument: the ancestors taught us thus, *tuan*. Only in Belu and in no other district as e. g. Dawan, Manggarai, Sumba, Lombok where I inquired into the matter have I been so fortunate as to be able to read as it were from the present situation this process of growth of the bride price in the matriarchy.

One authority, however, has had the good fortune of being able to watch this development in Indonesia in practically the same way. G. F. DE BRUYN KOPS reports the following findings among the Malays of South Sumatra. Both matriarchy and patriarchy as well as various intermediate and transitional forms are in existence in South Sumatra. According to

Mr. DE BRUYN KOPS the matriarchy of the Minangkabau and the patriarchy of the Malays have mingled with each other³⁴. He writes: "The influence of the various systems of relationship has produced so many forms of marriage ... that it is not easy to arrange them all systematically³⁵." Thus there is e. g. a form of marriage in which for a *kulo* (purchase amount) the wife leaves her family group and enters that of the husband, and conversely, one in which the husband comes to belong to his wife's family but without a bride price. These are the extreme patriarchal and matriarchal forms. Then there is the form in which a small bride price is asked of the husband, who enters into the family of the wife as well. I found this intermediate form also in Belu. In another form of marriage in South Sumatra, as DE BRUYN KOPS reports, in which the husband lives in the wife's family, the children are divided between the two families after the death or divorce of their parents. Finally there are marriages in which the husband and wife have equal rights, so that they may choose with which family they wish to live, while their children after the parents' death or divorce are divided up. In these last two forms therefore the so-called marriage giving parental rights has developed from a mixture of patriarchate and matriarchate, while a small bride price is still usual in these marriages³⁶. This last form of marriage giving parental rights does not as yet exist in Belu.

It is clear that also in South Sumatra everything is still in an unsettled, transitional stage, because the mixing of the forms is not complete, and that in the same way as in Belu the matriarchal marriage with a bride price has developed from an intermingling of patriarchate and matriarchate. Thus in this last form of marriage the rather unaccountable bride price is evidently no more than a vestige of the original patriarchal bride price which served a real and definite purpose. For this reason the present given by these people of mixed cultures should be called bride price rather than dower if it is not given a name of its own. The use of this word is also in keeping with the parlance of many Indonesian tribes who have kept this old name of price in the changed form of marriage, as has been mentioned above e. g. of the Poso-Toradja and the Tobada. This bride price then in the matriarchal form of marriage is either the result of snobbery, as in Belu, or it is given in order to obtain for the family of the husband the right, or perhaps to put it more mildly a fair claim, to a child from such a marriage, as in South Sumatra. The latter reason for the bride price in matriarchal marriages is also given by other tribes in Indonesia, but it is far from being general.

To explain the bride price in Indonesia one also finds the very different theory of the magical conception of the bride price. This phenomenon undoubtedly occurs here and there in connection with the bride price, but it seems to me that Professor FISCHER is generalizing too much when he simply speaks of the magical meaning of the bride price in Indonesia with

³⁴ G. F. DE BRUYN KOPS, *op. cit.*, 193.

³⁵ *Op. cit.*, 194.

³⁶ *Op. cit.*, 197-198, 201.

no regard for other obvious data which point in another direction³⁷. I believe that both phenomena, the magical conception and the "real" one, if I may call it thus, occur in Indonesia. MALLINCKRODT, a well-qualified investigator, has taken great pains to explain by way of magic the meaning of the links holding society together in all their forms and nuances, and he also seeks to explain the bride price in this way. Thus he writes in his "Adat-law of Borneo" that husband, wife and children form a magical unity with the family in the wider sense. Through his marriage the husband enters into the family group of the wife. In this way foreign magic enters into the family and the balance has to be restored by means of magical goods. Therefore the goods given as the bride price are usually heavily charged with magic, like e. g. gongs and Chinese vases. FISCHER mentions for other parts of Indonesia: old guns from the East India Company, elephant's teeth, Chinese plates, gold bracelets and bronze kettledrums³⁸. It is highly remarkable that all the objects mentioned are things brought to Indonesia from abroad in later times. The magical quality ascribed to such objects will be explained below. MALLINCKRODT goes on to say that as a hunted head possesses great magic value the women prefer to marry a head-hunter. The difference in the amount of the bride price should be explained thus: members of a higher class have more magic at their disposal. When a woman enters the family group of her husband, this leaving of her own family must be balanced by magic presents made in return. When, however, the husband leaves his family group, they receive nothing, for he only takes away himself and this only calls for a ritual incantation³⁹.

Reading this treatise by MALLINCKRODT one certainly becomes convinced that the population of Borneo is generally dominated by the belief in magical, or perhaps rather dynamic forces, especially as regards marriage, birth and death. All the same I suspect that MALLINCKRODT has been too one-sided or too exclusive in his interpretation of the facts and that, as often happens, enchanted as he was with a particular view he has wanted to prove too much. I take the liberty to mention the following points. In his earlier, long and sound articles in "Bijdragen van het Koninklijk Instituut" on the Dyaks of Kualakapuas MALLINCKRODT states that the betrothal is the work of man, but that the marriage laws have been given by higher beings. It is true that most, though not all of the tribes of Indonesia profess the same belief. For the adat has come from the ancestors or the spirits. Therefore this statement appears to be reliable. Meanwhile SCHÄRER gives splendid confirmation of this projecting of the sanction of the adat to transcendental beings⁴⁰. In the same article MALLINCKRODT writes that incest

³⁷ H. TH. FISCHER, *Der magische Charakter des Brautpreises*, *Der Weltkreis* III.

³⁸ H. TH. FISCHER, *op. cit.*, 3.

³⁹ J. MALLINCKRODT, *Het Adatrecht van Borneo* I., Leiden 1928, 449, 456, 469, 472, 479, 481.

⁴⁰ J. MALLINCKRODT, *Ethnographische Mededelingen over de Dajaks der Afdeling Kualakapuas*, B. K. I., LXXXI, 29; H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*. Leiden 1946, 81-106.

arouses the anger of the spirits⁴¹, and the instructions of the gods concerning the marriage laws included e. g. the prohibition to marry from one class into another⁴². Not only are such prohibitions confirmed everywhere else in Indonesia, but, as any ethnographer will admit, it is not very difficult either to ascertain from these people whether these prohibitions come from the ancestors or spirits, or are caused by magical influences. In his later publication, mentioned previously, MALLINCKRODT curiously enough nowhere mentions this radical change of his initial opinion. But there is more than this one contradiction in MALLINCKRODT's writings.

In those communities of South Borneo which are still genealogically pure, any marriage between cousins is well-regarded whether they are already living in the same community or not. If they are living in the same community, however, no stranger enters into the community, therefore there is no interfering strange magic and there can be no question of restoring the magic balance; yet a bride price is given in these cases as well. But in so doing the husband does not rouse magical forces to redress the balance. Here it seems that it is rather the notion of a compensation that prevails, or to be more precise a survival of a kind of bride price. The same holds good in the case of a widower who leaves the family group of his dead wife and obtains the right to take a child with him, because he has paid the bride price. This case too puts one in mind of a bride price or compensation rather than of magic. MALLINCKRODT himself reports further that the bride price is for the most part paid back by the presents made in return. So there can hardly be a great magical disturbance in the family group. Would it not be more natural to explain the giving of this almost complete compensation by means of presents made in return by the fact that demanding a bride price is felt to be unfair when the husband also comes to live in the wife's family group? Finally, also according to MALLINCKRODT by no means all the goods belonging to the bride price are charged with magic, though the Chinese plates, vases and gongs are. What then is the meaning of these other, material i. e. not magical, valuable goods of the bride price? Are not these specifically magical goods from abroad better explained in this way, that they were considered as magical on account of their strangeness, a reaction I myself observed at sight of my gasoline lamp and flashlights? The Chinese vases and plates were introduced into Indonesia at the earliest about the time of the birth of Christ. But what was used before that time? Probably only the rest of the valuable goods of the bride price was used originally, such as bronze bracelets, rings, woven things, nets, etc., all objects the people made themselves. I have found no mention for Borneo that a hunted head belongs to the magical goods of the bride price, anyway MALLINCKRODT himself does not seem to assert this; he does assert that a head-hunter is held in esteem and admiration by the girls, but this

⁴¹ *Op. cit.*, 86.

⁴² *Op. cit.*, B. K. I., LXXX, 410.

has nothing to do with the bride price ⁴³. Therefore I should like to sum up the situation regarding the bride price among the Dyaks of Kuala-kapuas, described by MALLINCKRODT, as follows: the bride price is the exchange of partly magical, partly profane or material goods, with which traces of the original bride price are associated and in which the magical goods are of later origin.

In 1935 I discussed this question with Dr. KRUYT, the well-known ethnographer of Indonesia, who told me after our discussion that he had never written on the question in this form. However, in the course of our discussion he expressed the opinion that among the Toradja it is usual to give a bride price consisting of magical and nonmagical objects and that nowadays among several tribes on Celebes only the magical part is paid and the other part is paid only if the marriage is blessed with children. He said that it was easy to understand that in matriarchal marriages or in those giving parental rights, in which the bride price has no real meaning, the magical objects are considered the more desirable because of their greater value.

In another article MALLINCKRODT finally gives one more explanation of the bride price, which he has from the lips of the Maanjan Siung-Dyaks themselves. When the husband pays the bride price he says: "I have entered into your family." This also explains the difference in the amount of the bride price among the various distinguished families ⁴⁴. The explanation, however, holds good at the most for those cases in which the husband marries outside his own family, but on the preceding page MALLINCKRODT writes that marriage within one's own family group is the most usual ⁴⁵. And he gives no explanation of the bride price in the latter case! So we have here a so-called local interpretation of the meaning of the bride price, which moreover is not applicable to the majority of the cases. This is an instance of how varying the meaning and interpretation of a cultural element may become, when its real meaning or function is lost.

Which of the two terms bride price or dower is to be preferred to indicate this particular transaction of goods at a marriage in Indonesia? It is quite certain that in olden times the terms price or purchase were also in vogue in Europe, and perhaps also the corresponding word bride price. Through the influence of Christianity, which has raised the position of women ever higher, this custom has been abandoned, so that the notions of purchase and price have gradually disappeared from the European mentality.

The original meaning of the word dower, however, has held its own in Europe to this day. Dower used to mean and it really still means a present consisting of valuable goods which the bride and her family give to the husband and his family to help defray any future expenses which may occur in the marriage. An exact parallel to this custom is found in

⁴³ B. VROKLAGE, *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens*, I. Münster 1936, 181, 315, 468.

⁴⁴ J. MALLINCKRODT, *De stamindeling van de Maanjan Siung Dajak*, B. K. I., LXXXIII, 562-563.

⁴⁵ *Op. cit.*, 561.

many places in Indonesia, a custom which seems to me to have been overlooked at first. I think it is absurd to give quite a different meaning to the established concept of the word dower, the more so as one would not then know what to call the goods which do correspond with the real contents of the dower. Besides, many of the Indonesian peoples employed, and still employ, terms like price or purchase amount so that in verbal form one approaches their mentality when using this term, and in spirit one is in complete accord with it as long as one takes the expressions purchase, price or bride price in their wider sense as bride compensation.

For the rest it may be observed in *Belu* and South Sumatra how the bride price came to exist in a matriarchy through the mutual influence of patriarchy and matriarchy, and that here it is given either out of snobbery or in order to obtain the right to a child. Also among other peoples of the Malay archipelago where matriarchal marriages with a bride price occur, the old name price or purchase is still in use. If one does not wish to give another name to this last kind of goods transaction — in view of its changed function another name would be most useful — the logical thing to do is to go on using the name bride price also for this goods transaction because of the historical origin of the name, which moreover is still in use among some of the tribes themselves.

The bride price receives quite a different interpretation when it is drawn into the magical sphere. I cannot dismiss my impression that MALLINCKRODT has greatly exaggerated the magical aspect. There is no denying his statement that in many places magical goods are given as parts of the bride price. These, however, consist of cultural goods introduced from abroad in later times which on their own account easily assume a magical meaning beside their real one. It is very likely that, before these later magical goods came into vogue, the so-called profane parts of the bride price were offered. Often these goods themselves or their name or the attitude of the bridegroom still point to the original spirit in which the bride price was given; its function, however, has considerably changed in the course of time and changing circumstances.

For all these reasons it seems best to me that we go on using the word bride price also for Indonesia, for the people themselves there mostly use it and, taken in its wider sense, the bride price has a proper function in the patriarchal marriage, while the complicated forms of the bride price in which its natural function is frustrated or changed may be called by this name on historical grounds, as many a tribe does now. There is, however, not a single sound reason why the term bride price should be replaced by the word dower; such a replacement has neither a logical nor a historical basis to justify it.

Das Nomen im Tiv

Von JOHANNES LUKAS

Inhalt :

1. Einleitung (§§ 1-2)
2. Tabelle der Nominalklassen (§ 3)
3. Die Nominalklassen im einzelnen (§§ 4-8)
4. Unregelmäßigkeiten (§ 9)
5. Die Klassenelemente (§§ 10-21)
 - a) Subjektspronomina (§ 11)
 - b) Genitivpartikeln (§§ 12-13)
 - c) Possessiva (§§ 14-19)
 - d) Kopula, Demonstrative (§§ 20-21)
6. Palatalisation (§§ 22-24)
7. Velarisation (§§ 25-27)
8. Affixinkorporierung und Vokalattraktion (§§ 28-32)
9. Die Klassenaffixe in den abhängigen Nomina (§§ 33-45)
10. Die häufigsten Veränderungen der abhängigen Nomina (§§ 46-69)
 - a) Die Auslassung der Genitivpartikel (§ 48)
 - b) Veränderungen am Affixbestand (§§ 49-60)
 - c) Einseitiger Suffixantritt (§§ 61-65)
 - d) Tonveränderungen (§§ 66-69)
11. Der Sinn des einseitigen Suffixantritts (§§ 70-71)
12. Die Klassenelemente im historischen Wandel (§§ 72-77)
13. Zusammenfassung (§ 78)

1. Einleitung

1. Der bekannte englische Afrikanist R. C. ABRAHAM hat in den letzten Jahren mehrere Bücher über die Sprache der Tiv oder Munshi in Nigieren veröffentlicht¹. Die Arbeiten sind so reichhaltig und die Aufnahmetechnik so gründlich und erschöpfend, daß wir es wagen können, mit Hilfe dieser Neuerscheinungen an die Beantwortung einiger allgemeiner Fragen über die Struktur des Tiv zu gehen. Diese Fragen gehen weit über die Bedeutung des Tiv als Einzelsprache hinaus. Denn diese interessante Sprache — eine verbreitete Sprache Nigierens mit einer halben Million von Sprechern —

¹ R. C. ABRAHAM, *The Principles of Tiv*, 1940. — *Dictionary of the Tiv Language*, 1940. — *Tiv Reader for European Students*, 1940.

ist eine von den vielen in Westafrika, die wir auf Grund der Einteilung des Nomens in eine Anzahl von Klassen und der Konkordanz anderer Redeteile als westafrikanische Klassensprachen zu bezeichnen pflegen. Unsere Kenntnis von diesen Sprachen, im besondern von den nigerischen Klassensprachen, steckt noch sehr in den Anfängen².

2. Das besondere Ziel, das sich diese Zeilen setzen, ist das Studium des Nomens im Tiv. Seine Struktur historisch begreifen heißt die Struktur des Satzes begreifen. Das Klassensystem des Tiv ist von dem des Bantu recht verschieden. Zwar wird der Bantuaist das eine oder andere in diesen Sprachen finden, das ihn an die Bantusprachen erinnert, aber im ganzen genommen stammt das System in der Einteilung und in der Form der Einzelklassen aus einer anderen Quelle³. In einer hoffentlich nicht fernen Zukunft wird es uns gelingen, das Tiv mit seinen zahlreichen Verwandten übersichtlich zu gruppieren. In diesem Aufsatz möge man einen Beitrag für diese Aufgabe sehen.

2. Tabelle der Nominalklassen

3. Zunächst sei eine Tabelle der Nominalklassen des Tiv mit ihren Affixen und passenden Beispielen gegeben. Die Tabelle hält sich an die Zählung der Klassen nach ABRAHAM⁴. Die von ihm selbst gegebene Tabelle auf p. 11 seiner Principles muß, wie die Beispiele zeigen, ergänzt und richtiggestellt werden.

Klasse	Numerus	Präfix (Anlaut)	Suffix	Beispiele
1.	Sg.	à, á, ì ⁵ , Konsonant (s. § 5)	—	ànyàm leopard ábàrà calabash vàngà neben ávàngà lizard ìfí river ìshwá red sorrel ìhà neben hà finger tòr chief

² Zu diesem Problem vergleiche man besonders E. MEYER, Stand und Aufgaben der Sprachforschung in Kamerun (Zeitschrift für Eingeb.-Sprachen 32. 1942. p. 279). Dort stellt die Verfasserin das Tiv für sich.

³ Man kann daher das Tiv nicht zu den Bantusprachen rechnen. Dies hat R. C. ABRAHAM in seinem Buch „The Tiv People“ (1940) getan. — Übrigens ist die Einteilung des Tiv in die Gruppe der Bantusprachen nicht auf Grund des Klassensystems erfolgt, sondern auf Grund vokabularischer Vergleiche. Es besteht auch kein Zweifel, daß das Tiv einen beträchtlichen Hundertsatz von Wörtern hat, die in benachbarten Bantusprachen auftauchen. Es muß einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben, dieses Wortgut zu untersuchen. Wir dürfen aber nicht aus den Augen verlieren, daß das Tiv-vokabular eine große Anzahl von nicht-Bantuwörtern hat und daß die Struktur der Sprache in vielen Punkten von der Bantustruktur abweicht, z. B. im Klassensystem.

⁴ ABRAHAM, Principles, p. 11. Es ist dies nur geschehen, um Konfusionen zu vermeiden. Die Reihenfolge scheint in vielen Punkten anfechtbar zu sein.

⁵ Die Anlautvokale sind hier nicht durch einen wagerechten Strich gekennzeichnet, da es sich bei ihnen vom Standpunkt der heutigen Sprache aus nicht um Präfixe im Sinn der übrigen Klassenpräfixe handelt; s. darüber § 6.

Klasse	Numerus	Präfix (Anlaut)	Suffix	Beispiele
2.	Sg.	<i>i-</i>	—	<i>i-nyàm</i> animal, <i>i-jì</i> fly, <i>i-yóu</i> ⁶ house
3.	Sg., Pl.	<i>i-</i>	—	<i>i-jì</i> egg, <i>i-jì</i> flies, <i>i-kón</i> trees
4.	Sg.	Konsonant, <i>ú-</i> ; obsol. <i>é-</i>	—	<i>kón</i> tree, <i>kwa</i> leaf, <i>tóhó</i> grass; <i>ú-wér</i> moon, <i>ú-ndú</i> big size ⁷
5.	Sg.	Konsonant, <i>ú-</i> , <i>i-</i> ; obsol. <i>é-</i>	<i>-γ</i>	<i>lán-é-γ</i> ignorance, <i>ú-òngór-ðu-γ</i> wax in the ear, <i>w-é-γ</i> hand ⁸ , <i>i-hándé-γ</i> cinders, <i>i-hýðr-é-γ</i> pus
6.	Sg.	<i>i-</i>	<i>-γ</i>	<i>i-cl-γ</i> medicine
7.	Pl. (s. § 9)	<i>i-</i> , <i>ú-</i> ; <i>á</i> ⁵ , Konsonant	<i>-v</i>	<i>i-t-v</i> theft, <i>táhá-v</i> strength
8.	Pl.	<i>i-</i>	<i>-v (-mbtv)</i> (<i>-mbéu</i>)	<i>i-tyóu-v</i> heads, <i>i-cl-mbtv</i> medicines
9.	Pl.	<i>á-</i>	—	<i>á-jì</i> eggs, <i>á-yóu</i> houses
10.	Pl.	<i>m-</i>	<i>-m</i>	<i>m-kúré-m</i> oil
11.	Pl.	<i>ù-</i> <i>m̀bà-</i>	<i>-v</i> (vereinzelt)	<i>ù-tòr</i> chiefs, <i>ù-ífi</i> rivers <i>m̀bà-ádzá</i> plates <i>kásé-v</i> women <i>i-yòr</i> people.

3. Die Nominalklassen im einzelnen

4. Die Durchsicht des Wörterbuchs zeigt, daß einer Singularklasse nicht immer nur eine Pluralklasse entspricht. Zwar bildet z. B. der Großteil der Nomina der Klasse 1 den Plural nach Klasse 11, aber einige Nomina bilden ihn nach Klasse 3 bzw. 9. Dasselbe gilt für Klasse 2. Während der Klasse 3 der Plural 9 entspricht, hat Klasse 4 die Klassen 3 und 9 als Entsprechungen. Der Singularklasse 5 entsprechen die Pluralklassen 3, 8, 9 und 10, Klasse 6 bildet die Plurale in 8, 9, 10, und Klasse 7 hat, soweit sie Singularcharakter trägt, Plurale in 3 und 8.

5. Die obenstehende Tabelle zeigt als Klassenpräfixe meist Vokale, nur in Klasse 10 einen silbischen Nasal. Das zweite Präfix in Klasse 11 (*m̀bà-*) fällt durch seine Form aus der Reihe; wir werden später sehen (s. § 20), daß es zu den demonstrativen Bildungen gehört und daher morphologisch von den übrigen Präfixen zu scheiden ist. Die Bemerkung „Konsonant“ in den Klassen 1, 4, 5 und 7 bedeutet, daß Klassenpräfixe nicht vorhanden sind und somit das Wort mit dem Wurzelkonsonanten anlautet. Wörter der Klassen 4 und 5 hatten nach ABRAHAM ursprünglich das Präfix *é-*, doch sei dies heutzutage „wenig zu hören“.

6. Ferner zeigt die Tabelle in den Beispielen, daß die Pluralbildung fast durchweg durch Affixwechsel erfolgt, wenn wir von dem gelegentlichen Wechsel der Tonhöhen absehen. Das heißt also, daß im Plural, so

⁶ *ou* ist eine konventionelle Schreibung für einen (wohl tiefen) Mittelzungenvokal. Die Schreibung ist hier beibehalten.

⁷ Ebenso *ú-wé* fleshy parts round os pubis, Pl. *i-wé*; *w-ásɔ* fish sp., Pl. *v-usɔ* neben *i-wásɔ*.

⁸ Ebenso *w-ásɔ-γ* temple of head, Pl. *á-ásɔ*; *w-á-γ* stream, Pl. *i-á-γ* neben *i-wá-γ*.
— Mit dem obsoleten Präfix: *é-kò-é-γ* tree sp.

in den Klassen 3, 7, 8, 9 und 10, nur pluralische Klassenaffixe vorhanden sind, die anstelle der singularischen Affixe treten, soweit solche vorhanden sind. In Klasse 11, die den Plural der meisten Wörter der Klasse 1 bildet, ist es anders. Hier treten die Präfixe vor den unveränderten Wortkomplex der Wörter der Klasse 1, ohne daß also eine Abtrennung der vokalischen Anlaute stattfände, soweit solche vorhanden sind. Somit sind in der obigen Tabelle die trennbaren Klassenpräfixe von den untrennbaren vokalischen Anlauten in Klasse 1 zu scheiden. Die letzteren werden als zum Stamm gehörig betrachtet wie z. B. die Anlautkonsonanten in den Klassen 4 und 5.

7. Zur Klärung der Angaben in der Tabelle sind weitere, die Klasse 11 betreffende Bemerkungen notwendig. Es sind dort zwei Präfixe angegeben. Die Beispiele im Wörterbuch zeigen, daß die Wahl zwischen den Präfixen geregelt ist, und zwar steht *ù-*: 1. vor allen unsilbischen Konsonanten⁹, 2. vor silbischem *n* und *ɲ*, 3. vor den Halbvokalen *w* und *y*, 4. vor den meisten mit *i-* (tieftönig) anlautenden Wörtern¹⁰ und vereinzelt auch vor einem mit *o-* anlautenden Wort. Dagegen steht *mbà-* vor den mit *a-* (*à-* und *á-*)¹¹, mit *i-* (hochtönig) und mit silbischem *m-* (*m̃-* und *m̄-*) anlautenden Nomina, und nur in zwei Fällen vor tieftönigem *i-*, nämlich in *i-gbísá* soup-plate und *i-púsù* foreskin. Die Untrennbarkeit der vokalischen Anlaute und Verteilung der beiden Präfixe ersehe man aus den folgenden Beispielen:

Plurale mit *ù-*

Singular	Plural
<i>bàr</i> cave	<i>ù-bàr</i>
<i>gàmbá</i> bed	<i>ù-gàmbá</i>
<i>míl</i> water-snake	<i>ù-míl</i>
<i>nòr</i> elephant	<i>ù-nmòr</i> ⁹
<i>ndà</i> law	<i>ù-ndà</i>
<i>wòndó</i> trousers	<i>ù-wòndó</i>
<i>yá</i> village	<i>ù-yá</i>
<i>ìfí</i> river	<i>ù-ìfí</i>
<i>òr òr</i> ¹² termite	<i>ù-òr òr</i>

Plurale mit *mbà-*

<i>àbíá</i> woman's hoe	<i>mbà-àbíá</i>
<i>ábèrà</i> calabash	<i>mbà-ábèrà</i>
<i>íkǎr</i> hoe	<i>mbà-íkǎr</i>
<i>ngbà</i> grass-mat	<i>mbà-ngbà</i>
<i>msàbé</i> iron-bar	<i>mbà-msàbé.</i>

Die große Mehrzahl der Nomina der Klasse 11 ist nur durch die genannten Präfixe gekennzeichnet. Das angegebene Suffix *-v* beschränkt sich

⁹ Stammanlautendes *n* wird im Plural gelängt.

¹⁰ Wenn dieses Präfix den folgenden Anlaut palatalisiert (s. § 23), so kann es im Plural verschwinden; z. B. *ì-shindán* key, Pl. *ù-ìshindán* oder *ù-shindán*, *ì-ryèmèn* small of back, Pl. *ù-ryèmèn*.

¹¹ Hochtoniges *á-* tritt nur in wenigen Beispielen auf.

¹² Wohl *òr'òr* zu lesen.

auf wenige Wörter, z. B. *kásé-v* women, *ín-óu-v* children, *nóó-ú* husbands ; auch in Stammesnamen, z. B. *Tóngó-v*¹³ usw.

8. Der Numerus für Klasse 7 wird in ABRAHAMs Tabelle (s. § 3) als Plural angegeben, doch bei ABRAHAM, Principles § 24, die Nomina dieser Klasse als Kollektiva bezeichnet. Eine Durchsicht der wenigen Nomina, die zu dieser Klasse gehören, zeigt, daß man die Klasse keinesfalls als Pluralklasse bezeichnen kann. Sie enthält nur vereinzelt ein konkretes Nomen („Magen“), meist Abstrakta, doch auch Singulare, zu denen Plurale gebildet werden. Z. B. *iyáv* stomach(s), *íiv* theft, *hwév* laziness, *gbwidiv* act of beating, *sév* dawn, *táháv* strength, *yóhóv* weight, *túy* night ; *hááv*, Pl. *íhááv*, thatch-frame, *túév*, Pl. *ítúév*, site for new village, *úáv*, Pl. *íúáv*, guinea-corn. Über die vokalischen Anlaute dieser Beispiele (*i*, *ú*) s. § 55. Der Auslaut *-v* ist in einigen Wörtern als Suffix anzusehen, was man aus den Formen der abhängigen Kasus erkennt (*ù-yà*, *ù-hwə*, *ù-sé*, *ù-táhá*, *ù-hà*) oder aus bestimmten Verbalformen (*yóhó* schwer sein). In den anderen Wörtern kann man eine Trennbarkeit nicht feststellen und muß daher den Auslaut als wurzelhaft ansehen ; daß dies in *íiv* theft so ist, darf man aus einem Vergleich mit dem Bantustamm *-yiva* annehmen. Diese zweite Gruppe von Wörtern hat man der 7. Klasse zugeordnet, eben weil sie auf *-v* endigen. In *túy* night ist *-y* trennbar (abhängiger Kasus *ù-tú*). Warum das Wort in der 7. Klasse ist, ist nicht klar.

4. Unregelmäßigkeiten

9. Einige Nomina sind unregelmäßig. Sie weisen Affixe auf, die sonst in der betreffenden Klasse nicht vorkommen. Daß es sich um Affixe handelt, geht aus dem Affixwechsel (s. § 6) hervor, den sie bei Änderung des Numerus oder Kasus erleiden. Die Beispiele sind hier nach Klassen geordnet :

Klasse 1 :	Suffix <i>-y</i> :	<i>kwà-y</i> thing, Pl. <i>á-ká-á</i> ¹⁴ <i>kéndóu-y</i> placenta, abh. Kasus ¹⁵ <i>kéndóu</i>
Klasse 3 :	Suffix <i>-y</i> :	<i>i-cá-y</i> fish sp., Pl. <i>i-cá-mbév</i> <i>i-túá-y</i> buttocks, abh. Kasus <i>twà</i>
Klasse 4 :	Suffix <i>-y</i> :	<i>kwá-y</i> circumcision fellow, Pl. <i>i-ká-v</i>
Klasse 5 :	Präfix <i>é-</i> :	<i>é-kóó-y</i> tree sp., abh. Kasus <i>kòò</i> .

5. Die Klassenelemente

10. Wenn wir uns nun die Frage stellen, welches nach dem Obigen die Klassenelemente des Tiv sind, so fällt die Antwort schwer. Zunächst sehen wir uns in den Klassen 6, 8, 10 und zuweilen 5 und 11 einem bilateralen System gegenüber, in dem, abgesehen von Klasse 10, Präfixe und Suffixe verschieden sind. Wir müßten also für diese Klassen zwei Klassenelemente

¹³ Im abhängigen Kasus (s. § 33) *ù-Tóngó*.

¹⁴ Ist eigentlich Plural zu *i-ká-á* affair, aber zeigt die gemeinsame Wurzel.

¹⁵ Über den Suffixverlust im abhängigen Kasus s. § 38.

annehmen, die etymologisch verschiedenen Ursprungs sind. Für Klasse 1 können wir überhaupt kein Klassenelement namhaft machen, und auch für Klasse 4 ist es problematisch, ob das vereinzelt auftretende *u*-Präfix das Klassenelement der Klasse ist. Von dem obsoleten Präfix *é-* — das gilt auch für Klasse 5 —, das in der heutigen Sprache nach ABRAHAM'S Angaben aufgegeben worden ist, sehen wir wohl am besten überhaupt ab. Eine eindeutige Antwort auf die Frage nach den Klassenelementen kann man also nur für die Klassen 2 und 3 erteilen, insoweit sie die Klassenpräfixe *i-* bzw. *í-* besitzen, und für die Klassen 5 und 7, die die Klassensuffixe *-y* bzw. *-v* haben. Zur vollständigeren Beantwortung der Frage ist es also notwendig, weitere Umschau zu halten.

Nun wird im Tiv die grammatische Erscheinung der Konkordanz streng durchgeführt. Mit dem Substantiv konkordieren die verschiedenen Formen der Demonstrative, die Genitivpartikeln, die Possessivpronomina und die Subjektspronomina des Verbs. Alle diese konkordierenden Elemente nehmen in den verschiedenen Klassen verschiedene Formen an, die mit den Klassenaffixen des Substantivs teilweise eine größere oder geringere Ähnlichkeit aufweisen. Das System der Konkordanz besteht aber darin, daß die Klassenelemente des Substantivs vor anderen Redeteilen in irgendeiner Form wieder aufgenommen werden, um eine Zuordnung der Redeteile zum Substantiv zu ermöglichen. Die konkordierenden Redeteile müssen also Klassenelemente enthalten, und unsere Aufgabe wird es sein zu sehen, ob wir diese aus jenen herauschälen können.

a) Subjektspronomina

11. Die Formen der Subjektspronomina für die 3. Personen zeigen in den einzelnen Aktionsarten (Tempora) geringfügig abweichende Formen. In der von ABRAHAM „Past“ genannten Aktionsart lauten sie:

Klasse 1	<i>d</i>	Klasse 5	<i>kú</i>	Klasse 9	<i>d</i>
2	<i>i</i>	6	<i>kt</i>	10	<i>má</i>
3	<i>í</i>	7	<i>mbú</i>	11	<i>vá.</i>
4	<i>ú</i>	8	<i>mbí</i>		

Im Subjunktiv¹⁶ sind die Töne alle tief. Der Ton hat also hier, von Klasse 2 abgesehen, grammatische Funktion. Er bleibe daher im folgenden unberücksichtigt.

Im Futur wird für die 1. Klasse *únà* gebraucht (ABRAHAM, Principles § 86), eine Zusammensetzung aus dem absoluten Personalpronomen *ún* und der Futurpartikel *a*.

Wenn wir die obigen Subjektspronomina mit den Nominalpräfixen (s. § 3) vergleichen, so sind auffällig das Subjektspronomen der 1. Klasse und die demonstrativen Bildungen (s. § 20) in den Klassen 7 und 8.

¹⁶ Darunter versteht man eine Wunschform wie im Hausa. Man beachte, daß auch der Subjunktiv des Hausa tieftönige Subjektspronomina hat.

b) Genitivpartikeln

12. Das Tiv besitzt die folgenden Genitivpartikeln :

Klasse 1	<i>ù</i>	Klasse 5	<i>ku</i>	Klasse 9	<i>á, dá</i>
2	<i>í</i>	6	<i>kí</i>	10	<i>má</i>
3	<i>tí</i>	7	<i>mbú</i>	11	<i>mbà.</i>
4	<i>úú</i>	8	<i>mbí</i>		

Die Tonverhältnisse werden § 35 erläutert. Dort wird auch auf die hier ergänzte Form der 9. Klasse *dá* hingewiesen.

13. Aus den obigen Reihen springt die Tatsache in die Augen, daß zum mindesten zwei morphologisch verschiedene Typen von Genitivpartikeln zu unterscheiden sind. Der eine, in den Klassen 3, 4 und 9 vertreten, besteht aus dem Klassenpräfix und einem mitteltonigen, an das Präfix assimilierten vokalischen Element. Der andere, in den Klassen 7, 8 und 11 vertreten, besteht aus einem Nasal und Elementen, die wir in der Kopula und in den Demonstrativen wiederfinden (s. § 20). In den Klassen 5, 6 und 10 könnte der Nasal des zweiten Typus abgefallen sein, ebenso wie bei der Kopula und dem Demonstrativ (s. § 21), doch ist es auch denkbar, daß er hier nie vorhanden war. Es bleibt noch die Frage nach den Klassen 1 und 2. Der Nasal des zweiten Typus ist dort nicht vorhanden, und ein Grund für seinen Abfall nicht anzugeben. Klasse 9 aber zeigt, daß das vokalische Element des ersten Typus auch fehlen kann. Wir reihen daher die Genitivpartikeln der Klassen 1 und 2 dem ersten Typus zu.

Der Zusammenhang des zweiten Typus mit der Kopula und dem Demonstrativ ist klar; diese sind von jenem abgeleitet.

Der Form der Klassenelemente, die in den Genitivpartikeln stecken, kommen wir am nächsten, wenn wir die soeben besprochenen akzessorischen Elemente abtrennen :

Klasse 1	<i>ù</i>	Klasse 5	<i>ku</i> ¹⁷	Klasse 9	<i>á</i>
2	<i>í</i>	6	<i>kí</i>	10	<i>ma</i>
3	<i>tí</i>	7	<i>bu</i>	11	<i>ba.</i>
4	<i>ú</i>	8	<i>bí</i>		

c) Possessiva

14. Die in den Possessiven enthaltenen pronominalen Elemente des Tiv sind :

Sing. 1.	<i>m</i>	Plur. 1.	<i>sə</i>
2.	<i>u</i>	2.	<i>n</i>
3.	<i>na</i>	3.	<i>və.</i>

Das Tiv besitzt nur wenige Nomina, an die die Singulare dieser pronominalen Elemente als Possessivsuffixe antreten können. Es sind die Nomina : Vater, Mutter, Gatte, Ehefrau, Verwandter väterlicherseits, Verwandter mütterlicherseits, Kind.

¹⁷ Von hier ab sind die Töne wegen des Schwankens in den Angaben ausgelassen. Wegen der Hochtöne in den Klassen 3, 4 und 9 vgl. § 21.

15. Abgesehen von diesen Verwandtschaftsausdrücken werden für alle anderen Nomina Possessivpronomina der 1. und 2. Sing. und Plur. gebildet. Diese haben eine Zusammensetzung, die im Prinzip gleich der des Nomens ist. Das heißt, sie bestehen aus dem Klassenpräfix des Nomens, dem aus dem Bantu bekannten genitivischen Element *-a-* (in der 2. Sing. zu *-ou* assimiliert und auch sonst zuweilen >ə), den oben genannten pronominalen Elementen und schließlich den Klassensuffixen (nach Konsonant mit Hilfe eines Gleitvokals verbunden) des Nomens in den Klassen, für die solche Suffixe vorhanden sind. Die Bildung der Possessivpronomina für die dritten Personen ist davon verschieden. Sie bestehen in den Klassen, in denen Klassensuffixe vorhanden sind, aus den pronominalen Elementen und diesen Klassensuffixen und dort, wo keine Suffixe vorhanden sind, aus den pronominalen Elementen. Wenn wir annehmen, daß es eine Stufe des Tiv gab, auf der in allen Klassen Suffixe vorhanden waren, so müßten wir sagen, daß dort, wo die pronominalen Elemente allein als Possessivpronomina für die dritten Personen verwendet werden, die Suffixe ebenso wie am Nomen abgefallen sind.

16. Die Possessivpronomina für die 1. und 2. Person sind also in sich geschlossene, nominalen Aufbau zeigende, unabhängige Bildungen, die dort, wo es möglich ist, bilaterale Affixe aufweisen und appositionell zum Nomen treten. Die Possessivpronomina für die 3. Personen dagegen zeigen die Charakteristika der Abhängigkeit, die auch den anderen qualifizierenden Redeteilen eigen ist (s. § 41): sie haben das Suffix des Regens, wo ein solches vorhanden ist.

17. Die Paradigmen der Possessivpronomina zeigen gelegentlich Abweichungen von den soeben aufgestellten Regeln. Zunächst bildet Klasse 10 insofern eine Ausnahme, als das Possessivpronomen der 1. und 2. Personen kein Klassenpräfix hat; z. B. *m-kúré-m ám* „mein Öl“, nicht *m-kúré-m m-ám-m*. Diese Ausnahme mag lautliche Gründe haben: man vermeidet die Länge des Nasals *m*, ebenso wie man ja auch in der Kopula- und Demonstrativreihe (s. § 20) der Längung aus dem Wege geht (*mǎn* und nicht *mmǎn*). Dann wird das aufgestellte Bildungsprinzip gestört durch Lautveränderungen, im Gefolge derer nicht mehr alle die Possessiva zusammensetzenden Elemente sichtbar sind. So heißt es in Klasse 8 *i-yǎ-v y-á-v* *my crops* anstatt **i-ya-v y-a-m-v* usw. Auf diese Sondererscheinungen brauchen wir aber in diesem Rahmen nicht einzugehen. Man vergleiche zur Possessivbildung die folgenden Paradigmata, in denen die einzelnen Elemente der Possessiva durch Bindestriche getrennt sind:

Klasse 1		Klasse 2	
Sg. 1.	<i>súrə w-ǎ-m my shilling</i>	<i>i-wá y-ǎ-m my dog</i>	
2.	» <i>w-ou-ú usw.</i>	» <i>y-ou-ú usw.</i>	
3.	» <i>nà</i>	» <i>nà</i>	
Pl. 1.	» <i>w-à-sá</i>	» <i>y-à-sá</i>	
2.	» <i>w-ǎ-n</i>	» <i>y-ǎ-n</i>	
3.	» <i>vá</i>	» <i>vá</i>	

Klasse 6			Klasse 9		
Sg. 1.	<i>t-nyár-é-γ</i>	<i>γ-á-ý</i> my money	<i>á-jí</i>	<i>á-m</i>	my eggs
2.	»	<i>γ-óu-ú</i>	»	<i>á-óu-ú</i>	
3.	»	<i>ná-ý</i>	»	<i>ná</i>	
Pl. 1.	»	<i>γ-á-sá-γ</i>	»	<i>á-sá</i>	
2.	»	<i>γ-é-n-á-γ</i>	»	<i>á-á-n</i>	
3.	»	<i>vá-γ</i>	»	<i>vá</i>	

18. Die Tonstruktur der Possessiva deutet darauf hin, daß die Klassenpräfixe nicht alle dieselben Töne besitzen. Denn — von einigen Ausnahmen abgesehen¹⁸ — ist die Tonstruktur von z. B. Klasse 1 und 4 verschieden, ebenso die von Klasse 2 und 3. Diese Verschiedenheit kann nur durch das Klassenpräfix hervorgerufen sein, da es das einzige variable Element in diesen Verbindungen ist, doch ist der etymologische Ton auf ihm nicht sichtbar, weil es unsilbisch ist. Wenn also das Possessivpronomen der Klasse 1 und 2 in der 1. Person *wám*, *yám*, in Klasse 4 *wám*, *yám* lautet, so geht der steigende Ton der ersten beiden Formen auf die Tieftönigkeit der Klassenpräfixe *u*, *i* in den Klassen 1 und 2 zurück, während wir die Klassenpräfixe *u*, *i* in den Klassen 3 und 4 als hochtonig annehmen können. Folglich können wir auch die Klassenpräfixe der Klassen 5 bis 11 als hochtonig ansetzen, denn die Possessivpronomina dieser Klassen verhalten sich tonal wie die in 3 und 4.

19. Die in den Possessivpronomina auftretenden Klassenelemente lauten somit wie folgt :

Klasse 1	<i>ú</i>	Klasse 5	<i>γ</i>	Klasse 9	<i>á</i>
2	<i>i</i>	6	<i>i</i> , <i>γ</i>	10	<i>m</i>
3	<i>i</i>	— 7	<i>v</i>	11	<i>v</i> .
4	<i>ú</i>	8	<i>i</i> , <i>v</i>		

d) Kopula, Demonstrativa

20. Das Tiv besitzt zwei ähnliche Wortbildungen, deren eine Kopula genannt wird und deren zweite das Demonstrativpronomen ist ; im folgenden ist nur das Demonstrativpronomen für die nähere Entfernung („dies“) behandelt. Beide Bildungen bestehen aus je drei Elementen, zwei gleichbleibenden und einem wechselnden (Demonstrativkern) ; das letztere ist das Klassenelement. Man vergleiche die beiden Reihen :

Kopula			Demonstrativ		
Klasse	1	<i>àgù</i> = <i>à</i> + <i>gù</i>	1	<i>àgùñ</i> = <i>à</i> + <i>gù</i> + <i>ñ</i>	
2	<i>àgì</i> = <i>à</i> + <i>gì</i>		2	<i>àgìn</i> = <i>à</i> + <i>gì</i> + <i>ñ</i>	
3	<i>ágù</i> = <i>á</i> + <i>gù</i> + <i>i</i>		3	<i>ágùñ</i> = <i>á</i> + <i>gù</i> + <i>ñ</i>	
4	<i>ágùú</i> = <i>á</i> + <i>gù</i> + <i>ú</i>		4	<i>ágùñ</i> = <i>á</i> + <i>gù</i> + <i>ñ</i>	
5	<i>kùú</i> = <i>kù</i> + <i>ú</i>		5	<i>kùñ</i> = <i>kù</i> + <i>ñ</i>	
6	<i>kì</i> = <i>kì</i> + <i>i</i>		6	<i>kìn</i> = <i>kì</i> + <i>ñ</i>	
7	<i>mbùú</i> = <i>m</i> + <i>bù</i> + <i>ú</i>		7	<i>mbùñ</i> = <i>m</i> + <i>bù</i> + <i>ñ</i>	
8	<i>mbì</i> = <i>m</i> + <i>bì</i> + <i>i</i>		8	<i>mbìn</i> = <i>m</i> + <i>bì</i> + <i>ñ</i>	
9	<i>ágáá</i> = <i>á</i> + <i>gá</i> + <i>á</i>		9	<i>ágáñ</i> = <i>á</i> + <i>gá</i> + <i>ñ</i>	
10	<i>máá</i> = <i>má</i> + <i>á</i>		10	<i>máñ</i> = <i>má</i> + <i>ñ</i>	
11	<i>mbáá</i> = <i>m</i> + <i>bá</i> + <i>á</i>		11	<i>mbáñ</i> = <i>m</i> + <i>bá</i> + <i>ñ</i>	

¹⁸ S. ABRAHAM, Principles § 142.

21. Beide Reihen haben als erstes Element einen Nasal¹⁹. Er ist in Klasse 10 abgefallen, weil das folgende Klassenelement selbst mit einem Nasal anlautet. Er fehlt aber auch in den Klassen 5 und 6. Da es unwahrscheinlich ist, daß in diesen beiden Klassen das Bildungsprinzip von dem der anderen Klassen verschieden ist, so müssen wir annehmen, daß der Nasal auch hier abgefallen ist. Der Grund liegt darin, daß die folgenden Klassenelemente mit einem stimmlosen Konsonanten anlauten. Die Sprache hat nicht den auf den Nasal folgenden Konsonanten verstimmlicht — dies hätte ja auch zu Verwechslungen mit den Klassen 3 und 4 geführt —, sondern sie hat den Nasal aufgegeben²⁰. Das dritte Element in der Reihe der Kopula ist ein Vokal, der an den Vokal des Klassenelements angeglichen ist, in der Reihe der Demonstrativen ist es *n*. Die einzige Schwierigkeit bei der Aufstellung der in beiden Reihen enthaltenen Klassenelemente sind die Töne. In der Kopulareihe sind die Töne von Klasse 3 bis 11 offenbar schematisiert, d. h. die Tonfolgen sind durchweg hoch-hoch-mittel. Eine größere Varietät zeigen die Demonstrativpronomina mit den Tonfolgen tief-tief-hoch bzw. hoch-hoch-mittel. Allem Anschein nach können bei diesen die Töne nicht vom Numerus abhängen, sonst würden z. B. die zwei Pluralklassen 9 und 11 nicht verschiedene Tonmuster besitzen oder die Singularklasse 4 nicht das der Pluralklasse 9. Da die einzigen variablen Elemente in den Demonstrativen die Klassenelemente sind, so werden die Tonunterschiede auf diese zurückgehen. Die in den Demonstrativen vorhandenen Klassenelemente lauten also:

Klasse 1	<i>gù</i>	Klasse 5	<i>nù</i>	Klasse 9	<i>gá</i>
2	<i>gì</i>	6	<i>kì</i>	10	<i>mà</i>
3	<i>gí</i>	7	<i>bù</i>	11	<i>bà</i> .
4	<i>gú</i>	8	<i>bì</i>		

Man beachte, daß nur die Elemente der Klassen 3, 4 und 9 Hochton besitzen.

6. Palatalisation²¹

22. Das Präfixsystem des Tiv ist in bestimmten Fällen die Ursache zweier lautlicher Erscheinungen, die man Palatalisation und Velarisation nennen kann. Von ihnen ist die erste mit großer Konsequenz durchgeführt. Sie besteht darin, daß *i* in progressiver Assimilation den folgenden Konsonanten palatalisiert. Dies tritt fast stets nach den Klassenpräfixen *i*- oder dem Anlaut (s. § 6) *i* ein, die man in der 1., 2., 3., 6. und 8. Klasse findet. Nach einem dieser *i*-Präfixe findet man die Laute *dy*, *hy*, *j*, *ly*, *ny*, *sh*, *ty*, *c* als Entsprechungen von *d*, *h*, *dz*, *l*, *n*, *s*, *t*, *ts*, die nach einem *a* oder hinteren

¹⁹ Vgl. *nð* „dies“, Principles § 105.

²⁰ Vgl. das Ful, wo das nasale Präfix vor stimmlosem Wurzelanlaut abgefallen ist. Vgl. hierzu A. KLINGENHEBEN, Die Laute des Ful, 9. Beiheft zur Zeitschrift für Eingeb.-Sprachen, 1927, § 56 b.

²¹ Der Ausdruck Palatalisation findet sich schon bei ABRAHAM, The Grammar of Tiv, p. 76 unten. Der Autor verweist darauf, daß es Sprecher (Dialekte?) gibt, die die Palatalisation nicht durchführen, aber die Palatalisation sei „besser“.

Präfixvokal stehen. Einige Beispiele, denen in Klammer die Zahl der Klasse beigelegt ist, mögen dies erläutern:

Singular		Plural
<i>t-dyé-γ</i> (6) young		<i>á-dé-γ</i> (9)
<i>húrú-γ</i> (5) wild plum tree		<i>i-hyúrú-v</i> (8)
<i>i-jú</i> (2) fist		<i>á-dzú</i> (9)
<i>i-lytγ-óu-γ</i> ²² (6) clod		<i>á-lóγ</i> (9)
<i>náhá</i> (4) oar		<i>i-nyáhá</i> (3)
<i>i-shá</i> (2) bead		<i>á-sá</i> (9)
<i>tákàrdá</i> (1) paper		<i>i-tyákàrdá</i> (3)
<i>tsá</i> (4) tail		<i>i-cá</i> (9).

23. Diese Palatalisation ruft Veränderungen im Lautbild des Wortes hervor, die genügend wären, um auch bei Abfall der Präfixe Singular und Plural, also verschiedene Klassen zu unterscheiden. Es ist aber im Tiv allem Anschein nach zu einem solchen Abfall beim unabhängigen ²³ Nomen nicht gekommen.

24. Mit diesen Beispielen vergleiche man eine Reihe von anderen, in denen einem palatalen Stammanlaut in einer Klasse ein ebensolcher in einer andern Klasse entspricht, so daß wir annehmen müssen, daß der palatale Konsonant hier seine Entstehung anderen Gründen verdankt. Z. B.:

Singular		Plural
<i>i-jindí</i> (2) maggot		<i>á-jindí</i> (9)
<i>i-jingí</i> ²⁴ (2) mirror		<i>á-jingí</i> (9)
<i>i-lyú</i> (2) drum		<i>ù-lyú</i> (11)
<i>i-nyi-γ</i> (6) tooth		<i>á-nyi</i> (9)
<i>i-shó</i> (3) eye		<i>á-shó</i> (9)
<i>i-tié-γ</i> (6) pot		<i>i-tié-v</i> (8).

Mit dem letzten Beispiel vergleiche man *i-tié-v* (3) farm, Pl. *á-té-v* (9), wo im Singular *i* durch den Einfluß des Präfixes eingedrungen ist.

7. Velarisation

25. In einer andern Gruppe von Nomina finden wir, daß einem Laut in der einen Klasse eine Variante in einer andern Klasse entspricht, die offensichtlich nicht durch *i*, sondern durch *u* hervorgerufen ist. Eine Reihe von Wörtern der Klassen 1 oder 4 haben die Anlaute *gbw*, *gw*, *hw*, *kpw*, *kw*, denen nach den Klassenpräfixen *a*, *i* oder vereinzelt auch in einer präfixlosen Form die Laute *gb*, *g*, *h*, *kp*, *k* entsprechen. Z. B.:

Singular		Plural
<i>gwàr</i> (1) line of crops		<i>i-gár</i> (3)
<i>gbwàrà</i> (4) vein		<i>i-gbirà</i> (3)
<i>hwán</i> (4) rib		<i>i-hán</i> (3)
<i>kpwá</i> (4) edge		<i>i-kpá</i> (3)

²² -ou- (s. Anm. 6) ist Bindevokal.

²³ Anders beim abhängigen Nomen, s. § 33 ff.

²⁴ Wahrscheinlich ist das Wort Lehnwort aus Yoruba *jigi*.

Singular	Plural
<i>kwá</i> (4) leaf	<i>i-ká</i> (3) oder <i>i-kyá</i> (3)
<i>kwángb</i> (4) belt	<i>i-kángb</i> (3)
<i>kwásb</i> ²⁵ (1) woman	<i>kásé-v</i> (11)
<i>kwéndé</i> (4) shoulder	<i>á-kéndé</i> (9).

Auch in der zweiten Silbe eines Nominalstammes kann Velarisierung durch vorhergehendes *u* eintreten. Z. B. *kúhwš* (4) bone, Pl. *i-kúhš* (3) oder *i-kúhwš*; *kúngwá* (4), Pl. *i-kíngá* (3), bridge of the nose.

26. Daß es sich bei den Stammanlauten im Singular um Veränderungen, also Velarisierungen eines ursprünglichen Stammanlautes handelt, dessen Gestalt wir im Plural erblicken, und nicht etwa um ursprüngliche Anlaute, die im Plural durch den Einfluß des *i*-Präfixes entvelarisiert worden wären ²⁶, kann man aus einer Reihe von Beispielen ersehen, in denen ein schon ursprünglich velarisierter Stammanlaut im Plural trotz des *i*-Präfixes beibehalten wird. Z. B. :

Singular	Plural
<i>hwámbs</i> (4) soggy place	<i>i-hwámbs</i> (3)
<i>kwér</i> (4) corn-bin	<i>i-kwér</i> (3)
<i>kwám-á-γ</i> (5) circlet	<i>á-kwám</i> (9)
<i>kwát</i> (4) share	<i>i-kwát</i> (3).

27. Die vorhergehenden Ausführungen zeigen die Wahrscheinlichkeit, daß die velarisierten Stammanlaute durch ein Präfix *u*- velarisiert worden sind, so wie die palatalisierten durch ein Präfix *i*- palatalisiert worden sind. Das würde bedeuten, daß wir weitere Beispiele (s. schon § 9) für Klasse 4 gefunden haben, die auf ein ursprüngliches Präfix *u*- hinweisen. Auch für Klasse 1 müssen wir mit der Möglichkeit eines häufigeren Abfalls von ursprünglichem *u*- rechnen, wie z. B. *kwásb* woman zeigt. Es ist anzunehmen, daß es sich um verschiedene *u*-Präfixe handelt, die sich im Ton unterscheiden.

8. Affixinkorporierung und Vokalattraktion

28. Im Anschluß an die bereits behandelten zwei Kapitel der Lautlehre des Tiv soll hier ein weiteres behandelt werden, dessen Verständnis für die historische Rekonstruktion älterer Formen von Wichtigkeit ist. Dieses neue Kapitel kann man zusammenfassend mit dem Terminus Affixinkorporierung überschreiben und in zwei Teile gliedern: vollständige und unvollständige Affixinkorporierung.

29. Bei der vollständigen Affixinkorporierung werden Klassenpräfixe durch Transposition in den Wortstamm hineingenommen. Wenn der Wortstamm für „zwei“ *har*, aber in den mit den *i*-Präfixen beginnenden Klassen *hiar* heißt, so ist hier das betreffende *i*-Präfix in den Stamm hineingezogen

²⁵ Das Wort hängt mit dem Urbantustamm *kalé* „weiblich“ zusammen, so daß über die Velarisierung in diesem Fall kein Zweifel bestehen kann.

²⁶ Solche Vorstellungen äußert ABRAHAM, The Grammar of Tiv, letzte Seite der Introduction, Absatz 3.

worden (**i-har* > *hiar*). Es heißt *i-hyèu* rat, aber *íivó hièu* rat's fur. Im unabhängigen Kasus ist *h* durch den Einfluß des Präfixes palatalisiert worden (> *hy*), im abhängigen Kasus (Genitiv) ist das Präfix in den Stamm eingedrungen, ohne seinen silbischen Wert zu verlieren. Daß beim Zusammentritt der beiden Vokale ihre Ähnlichkeit eine fördernde Rolle spielt, ist möglich; man vergleiche Fälle wie *àtś ihś* blade of the knife, wo keine Inkorporierung stattfindet. Ähnlich ist es wohl in der Verbindung *shá túêr* on account of his illness. Da „illness“ *twér* (4) lautet und wohl nach § 25 aus **u-ter* velarisiert ist (> **u-twer* > *twer*), so haben wir auch in *túêr* eine vollständige Affixinkorporierung vor uns.

30. Beispiele von Nomina der 1. Klasse mit dem seltenen Anlaut *i* zeigen die Hineinnahme auch dieses *i* in den Stamm: *diò* (1) island of grass, < *i-dò*, Plur. *á-dò*; *tìòn* (1) piece broken off, < *i-tòon*, Plur. *á-tòón*.

31. Etwas anders liegen die Dinge in den folgenden, ungleich zahlreicheren Fällen. Beginnen wir mit einem besonders augenfälligen Beispiel, an dem sich der lautliche Vorgang innerhalb des Wortes abspielt. Das Wort für „Tabak“ heißt *taáv*, ein Lehnwort, das in andern westafrikanischen Sprachen, z. B. im Hausa, als *taba* auftritt. Im Tiv hat eine Transposition der beiden letzten Laute stattgefunden und der Auslaut ist frikativ geworden. So ist eine Form entstanden, in der zwei gleiche Vokale nebeneinander stehen, deren zweiter ebenfalls silbischen Wert hat²⁷. Nun finden wir im Tiv sehr häufig zwei gleiche Vokale nebeneinander. Der Vorgang entsteht z. B. mit großer Regelmäßigkeit beim parallelen Suffixantritt (s. § 40). Wenn also *kú* „Tod“ heißt, aber „tödliche Medizin“ *icíy kì kúúy*, so ist das Suffix *-y* am abhängigen Kasus nach § 41 erforderlich, der doppelte Vokal aber auffällig. Ähnlich ist es mit der Verbindung *ityóy kì hóbóy* knife-handle, in der dem abhängigen *hóbóy* ein unabhängiges Nomen *i-hś* knife entspricht. Gute Beispiele liefern auch die Plurale der Deminutive, die einen Sonderfall des parallelen Suffixantritts zeigen (s. § 42). In diesen Pluralen, denen *án*, eine Kurzform von *ónóuv* children, vorgesetzt ist, tritt das Suffix *-v* an, aber vor diesem steht die charakteristische Vokalverdoppelung; z. B. *inyá* ground, *án nyáá-v* small grounds, *ityáv* war, *án tyáá-v* little wars, usf. Außerhalb des parallelen Suffixantritts, d. h. also vor den Suffixen am unabhängigen Nomen, findet sich die Vokalverdoppelung weit seltener. So z. B. heißt es *ihúúy* (6) leaf, Plur. *áhu*, *inyúúy* (6) hairpin-bend, Plur. *ánnúy*, *nóm* (1) husband, Plur. *nóóv*²⁸. Es besteht wohl kein Zweifel, daß in all diesen Beispielen ebenso wie im erstaufgeführten *taáv* der Vokal der Suffixsilbe an den der Stammsilbe angeschlossen wurde. Es geht aus den Beispielen ferner hervor, daß der transponierte Vokal assimiliert wurde. Es sei vorgeschlagen, diesen Vorgang mit dem Terminus Vokalattraktion zu bezeichnen.

32. In anderen Fällen geht der attrahierte Vokal mit dem vorhandenen oder erschließbaren Auslautvokal des Stammes eine Verschmelzung zu einem

²⁷ s. ABRAHAM, Principles § 6 d.

²⁸ Das *-m* des Singulars ist ausgefallen.

Vokal ein. Wenn z. B. der Plural zu *kwásà* (1) woman *kásév* heißt, so ist der Vokal *e* offenbar ein Verschmelzungsprodukt des Auslautvokals *a* mit einem attrahierten Vokal unbekannter Färbung. „Water“ heißt *ngérēm* (10), aber bei parallelem Suffixantritt kann man mit dem Suffix *-γ* die Form *ngérəγ* bilden²⁹. Die Verschiedenheit der Schlußvokale dieser sonst so identisch aufgebauten Formen wird man kaum anders erklären können als durch Verschiedenheit des attrahierten Vokals. Wenn man von *iyār* bushcow *ùshómbón mbà yárév* decrepit bushcows bildet, so könnte der Vokal *e* Bindevokal sein, aber es ist auch möglich, daß vor dem Suffix *-v* sich ein ursprünglicher Auslautvokal³⁰ gehalten hat, der mit einem attrahierten Vokal eine ähnliche Verschmelzung wie oben in *kásév* eingegangen ist. Wo man keine Spur eines Auslautvokals nachweisen kann, mag man den zwischen Stamm und Suffix tretenden Vokal als Bindevokal betrachten (s. § 41, Beispiel 2 und 3).

9. Die Klassenaffixe in den abhängigen Nomina

33. Zur Herstellung dessen, was man gemeinhin Genitivverhältnis nennt, sind im Tiv in vielen Fällen drei Glieder notwendig: das regierende Nomen, die Genitivpartikel und das regierte oder abhängige Nomen. Die genannte Reihenfolge der Glieder entspricht ihrer Stellung im Satz; d. h. der Genitiv folgt dem regierenden Nomen, wenn auch nicht unmittelbar, da eine Genitivpartikel dazwischen steht.

34. Über die Genitivpartikeln haben wir schon § 12 gesprochen. Die Genitivpartikeln sind zum Teil schwankende Elemente, die einer Reihe von Veränderungen unterliegen können. Es wird sich empfehlen, die Genitivpartikeln in zwei Gruppen einzuteilen, nämlich solche, die bewahrt bleiben und solche, die verschwinden können (s. § 48). Die ersteren (*ki*, *ku*, *mbi*, *mbu*, *ma*, *mba*) seien daher stabile, die anderen (*u*, *i*, *ii*, *uu*, *a*) labile Genitivpartikeln genannt. Einige (*ii* und besonders *a*) können die Form wechseln³¹. Der Großteil von ihnen hat keine Konstanz des Tons. Es hält schwer, die Gründe des Tonwechsels vollständig herauszufinden, und in diesem Rahmen ist dies auch nicht unsere Aufgabe. Um aber die gegebenen Beispiele besser verstehen zu können, seien die folgenden Anhaltspunkte aufgeführt.

35. Die Genitivpartikel³² der 1. Klasse ist tieftönig; nur vor *hár* „two“ ist sie hoch. Die Partikel der 2. Klasse scheint in ihrer Tieftönigkeit keine Ausnahme zu erleiden. Die Partikeln der 3. und 4. Klasse (*ii*, *uu*) haben

²⁹ *i-nyóngá-γ kù m-gér-ə-γ* a small amount of water poured out.

³⁰ Der fallende Ton im Singular könnte die ausgefallene Silbe andeuten.

³¹ Betreffend *a* (Kl. 9) s. ABRAHAM, Principles § 74, Anm. 2: „becomes *áá* before True Verbal Noun.“ *ii* (Kl. 2) wird zu *i* vor *hiár* two. *áá* findet sich aber auch vor Adjektiven, z. B. *ákóndó áá ív* black clothes.

³² Die von ABRAHAM, Principles § 74 gegebene Gruppierung der Genitivpartikeln nach ihren Tönen stimmt mit seinen Beispielen keineswegs überein. Nach ihm wäre *mba* (Kl. 11) tieftönig, aber in den Beispielen ist es tief, mittel und hoch. Die übrigen stabilen Genitivpartikeln führt er als mitteltonig an, bemerkt aber in einer Fußnote, daß sie vor jedem folgenden Hochton und einem „True Verbal Noun“ tieftönig seien;

einen zusammengesetzten Ton, der von der Höhe zur Mitte fällt, doch ist die Partikel der 3. Klasse vor *hiár* „two“ hoch (*i*). Die Partikel der 9. Klasse ist meist hoch (*á*); von ihrer veränderten Form (*áá*, s. § 12) abgesehen, ist sie in drei Fällen des ABRAHAM'schen Wörterbuchs tief notiert worden, die nur das gemeinsam haben, daß dem Tiefton ein Mittelton vorangeht³³. Nach einem Mittelton kann sie mitteltonig sein³⁴. Für die stabilen Genitivpartikeln kann man allgemein sagen, daß sie meist tieftonig vor einem folgenden Hochton sind. Sie können aber alle Mittelton annehmen, und zwar tritt dies vor folgendem Tiefton ein, bei Klasse 6 (*kí*) und 7 (*mbí*) auch vor folgendem Mittelton, bei *mbí* vereinzelt³⁵ auch vor Hochton, bei Klasse 11 auch vor der Tonfolge hoch-tief-hoch. Die Partikeln der Klassen 6, 7, 11 kommen seltener auch hochtonig vor (*kí*, *mbí*, *mbá*), die ersten beiden vor folgenden Hoch- oder Mitteltönen, die letzte vor Mittelton³⁶.

36. Als Beispiele für Genitivverbindungen vergleiche man³⁷: *tòr ù Shitirè* der Häuptling des Shitire-Clans, *ù-tòr mbà Tiv* die Häuptlinge der Tiv, *ángév mbù tòr* die Krankheit des Häuptlings, *i-tyóu-γ kí bùá* der Kopf der Kuh.

37. Von den gegebenen Beispielen könnte man nun ablesen, daß das abhängige Nomen lediglich durch seine Stellung, d. h. also durch seine Stelle hinter der Genitivpartikel und eventuell durch die davorstehende Genitiv-Partikel, als abhängiges Nomen gekennzeichnet ist, daß es aber in der Form nicht besonders gekennzeichnet wäre, abgesehen von solchen Fällen wie z. B. *dzwá úú Tiv* die Sprache der Tiv, wo im letzten Wort der Hochton (*Tiv*) durch Assimilation zu einem Mittelton geworden ist³⁸. Aber die Unveränderlichkeit des abhängigen Nomens ist keineswegs Regel; ganz im Gegenteil ist Veränderlichkeit des abhängigen Nomens eines der hervorstechenden Charakteristika des Tiv. Die Gesetze dieser Veränderungen darzulegen soll die Aufgabe der nächsten Zeilen sein.

38. Aus der Tabelle der Klassenaffixe (s. § 3) ist zu ersehen, daß die Nomina in einigen Klassen Klassensuffixe besitzen, in anderen Klassen keine haben. Unterscheiden wir demnach zwischen suffixtragenden und suffixlosen Klassen. Im Tiv herrscht nun die Regel, daß die suffixtragenden Nomina ihr Suffix verlieren, wenn sie in Abhängigkeit treten. Bei den folgenden Beispielen, in denen die abhängigen Nomina der

dies ist zum großen Teil richtig, aber nicht vollständig. *a* (Kl. 9) wird als hochtonig angegeben, aber es wird bemerkt, daß es vor einem Hochton tief werde; wir werden sehen, daß diese Angabe der Grundlage entbehrt.

³³ *ágúm à igòò* young male pigs, *ájì à íkšy* chicken's eggs, *ákóó à wùá* guinea-corn which has produced grains.

³⁴ *ájì á háá* two eggs, *ámíán á àndó* spots of the sky, clouds.

³⁵ *íkáv* (8) *mbí ikòndòv* loom for cloth.

³⁶ z. B. *ífásšy kí báyèy* type of salt-bag, *íkáv mbí iwòòv* goats' lights, *ùnnòr mbá tárev* elephants.

³⁷ ABRAHAM, Principles § 74.

³⁸ s. schon ABRAHAM, Principles § 43 c.

5., 6., 8. und 10.³⁹ Klasse angehören, richte man das Augenmerk nur auf diesen Suffixverlust und beachte vorläufig nicht die übrigen Veränderungen am abhängigen Nomen.

Das abhängige Nomen allein stehend	Genitivverbindung
(5) <i>kpándé-γ</i> tax	(3 + 5) <i>i-yóngó ì kpándé</i> ⁴⁰ total of tax
(5) <i>kpá-γ</i> camwood	(1 + 5) <i>gámbs kpá</i> large block of camwood
(5) <i>wá-γ</i> hand	(1 + 5) <i>ìhò wá</i> finger of hand
(5) <i>kpá-γ</i> camwood	(1 + 5) <i>váyèr kpá</i> big lump of camwood
(6) <i>i-lé-γ</i> domestic cattle	(1 + 6) <i>nóm lè</i> male domestic cattle
(6) <i>i-nyár-é-γ</i> money	(1 + 6) <i>òr nyar</i> rich man
(6) <i>i-á-γ</i> medicine	(2 + 6) <i>i-yóu cì</i> hospital
(8) <i>i-címbi-v</i> grass	(2 + 8) <i>i-yóu i-címbi</i> grass-roofed house
(8) <i>i-tyá-v</i> war	(1 + 8) <i>òr ù-tyá</i> warrior
(10) <i>m-gér-é-m</i> water	(2 + 10) <i>i-tyù m-gér</i> waterjar
(10) <i>m-sór-é-m</i> beer	(3 + 10) <i>i-kúnd m-sór</i> the 2nd day's beer-drinking.

39. Suffixabfall suffixtragender Nomina findet auch hinter Präpositionen statt. Z. B.:

Nomen allein stehend	Präpositionale Verbindung
(5) <i>gbóu-γ</i> stick	<i>shá gbóu</i> on the stick
(5) <i>nám-é-γ</i> thigh	<i>shá nám</i> on the thigh
(6) <i>i-hír-i-γ</i> mantis	<i>shá i-hír</i> on the mantis
(7) <i>húé-b</i> laziness	<i>shá ù-hwé</i> ⁴¹ on account of laziness
(8) <i>i-ká-v</i> things	<i>shá ù-i-ká</i> ⁴¹ on the things
(10) <i>m-gér-é-m</i> water	<i>shá m-gér</i> on the water
(11) <i>kásé-v</i> women	<i>shá ù-kásé</i> ⁴² on the women.

40. Infolge ihrer Abtrennbarkeit hat ABRAHAM die Klassensuffixe -γ, -v, -m „mobile sounds“ genannt⁴³, um auszudrücken, daß sie „not part of the root of a word“ sind, sondern der Wurzel nur angefügt. Eine Berechtigung, diese Laute auf Grund der Tatsache, daß sie unter gewissen Umständen abtrennbar sind, terminologisch besonders zu kennzeichnen, besteht wohl nicht. Sämtliche Affixe, also auch die Präfixe, sind zu bestimmten Zwecken — so zur Pluralbildung — und unter gewissen Voraussetzungen — das bei der Genitivverbindung, wie wir noch sehen werden (s. § 49 ff.) — abtrennbar oder durch andere Affixe ersetzbar.

41. Eine zweite Regel, die sich auf die Veränderung des abhängigen Nomens bezieht, ist ebenfalls von grundlegender Wichtigkeit. Wenn in einer Genitivverbindung das regierende Nomen suffixtragend ist, d. h. den Klassen 5, 6, 7, 8, 10 und 11 angehört, so wird das Klassensuffix des regierenden Nomens auch an das abhängige Nomen angefügt. Wir wollen

³⁹ Die 7. Klasse gehört auch dazu, doch fehlt es an passenden Beispielen.

⁴⁰ Sonstige Veränderungen, wie solche des Tons, werden weiter unten behandelt werden.

⁴¹ Über ù- s. § 55. Der e-Vokal der unabhängigen Form ist durch Vokalattraktion entstanden.

⁴² Das Präfix u- ist in der 11. Klasse regelmäßig (s. §§ 3, 7), und nur in diesem Beispiel fällt es in der unabhängigen Form aus.

⁴³ ABRAHAM, Principles § 19.

diese Erscheinung parallelen Suffixantritt nennen. Man beobachte daraufhin die folgenden Beispiele ⁴⁴:

Das abhängige Nomen alleinstehend		Genitivverbindung
(1) <i>nyinya</i> horse	(5 + 1)	<i>kúsú-γ kù nyinya-γ</i> horse's leg
(1) <i>òr</i> man	(6 + 1)	<i>t-tyóu-γ kì òr-óu-γ</i> ⁴⁵ human head
(4) <i>tár</i> country	(6 + 4)	<i>t-tyóu-γ kì tár-ě-γ</i> ⁴⁵ east
(1) <i>ibà</i> sack	(6 + 1)	<i>t-gàmbě-γ kì ibà-γ</i> stick used in sack-weaving
(1) <i>hwé</i> adornment	(6 + 1)	<i>t-ká-γ kì hwé-γ</i> ⁴⁶ article of adornment
(4) <i>kú</i> death	(7 + 4)	<i>ángé-v m̀bù kú-γ</i> ⁴⁶ fatal illness
(1) <i>òr</i> man	(8 + 1)	<i>t-ká-v m̀bì òr-óu-v</i> ⁴⁵ human lights
(1) <i>bùá</i> cow	(8 + 1)	<i>t-ká-v m̀bì bùá-v</i> cow's lights
(1) <i>kwá</i> yeast	(10 + 1)	<i>m-sír-ó-m</i> ⁴⁵ <i>mà kwáá-m</i> ⁴⁶ beer of yeast ⁴⁷
(11) <i>ì-yòr</i> people	(10 + 11)	<i>m-kángé-m</i> ⁴⁸ <i>mà t-yòr-ó-m</i> ⁴⁵ short persons
(9) <i>á-jír</i> lawsuits	(11 + 9)	<i>kásé-v m̀bà á-jír-ì-v</i> women about whom lawsuits were instituted
(4) <i>súrú</i> farm	(11 + 4)	<i>ì-yòr m̀bà sùr-é-v</i> ⁴⁹ farmers.

42. Wenn das Nomen der 11. Klasse *ón-óu-v* (< **án-óu-v*, vgl. Sing. *w-án*) children zu deminutiven Zwecken vor ein anderes Nomen tritt, so verliert es sein Suffix; auf das abhängige Nomen der meisten Pluralklassen bleibt dies ohne Einfluß. Z. B.:

Nomen	Deminutiv
(9) <i>á-fó</i> tent(s)	<i>án fóó-v</i> small tents
(9) <i>á-húy</i> frogs	<i>án húy-ú-v</i> small frogs
(3) <i>t-hán</i> ribs	<i>án hàn-ě-v</i> small ribs
(10) <i>m-kúséné-m</i> ticks	<i>án kúséné-v</i> small ticks ⁵⁰ .

43. Der parallele Suffixantritt wird bei einigen abhängigen Nomina der 10. Klasse aufgegeben (vgl. aber § 58, 1. Beispiel). Z. B.:

- (5 + 10) *túmú-γ kù m-kúrs* ⁵¹ jar for oil (*m-kúrs-m*)
 (6 + 10) *t-béelé-γ kì m-gér* drop of water (*m-géré-m*).

44. Wenn das regierende Nomen und das abhängige Nomen das gleiche Suffix besitzen, dann bleibt das abhängige Nomen unverändert, da sich eine Suffixübernahme an ihm äußerlich nicht bemerkbar machen kann. Z. B.:

Erstes Nomen	Zweites Nomen	Verbindung
(5) <i>ndáré-γ</i> base	(5) <i>kúvú-γ</i> deleb-palm	<i>ndáré-γ kù kúvú-γ</i> base of deleb-palm
(11) <i>ón-óu-v</i> children	(11) <i>kásé-v</i> women	<i>ón-óu-v m̀bà kásé-v</i> ⁵² daughters
(7) <i>ángé-v</i> illness	(7) <i>t-yá-v</i> stomach	<i>ángé-v m̀bù t-yá-v</i> ⁵³ stomach-ache.

⁴⁴ s. Anm. 40.

⁴⁵ -ou-, -e-, -o- sind Bindevokale, in ihrer Färbung vom vorhergehenden Vokal abhängig (s. § 32).

⁴⁶ Mit Vokalattraktion (s. § 31).

⁴⁷ i. e. „beer brewed for nine days“.

⁴⁸ „small parrots“.

⁴⁹ -e- ist durch Vokalverschmelzung aus -ə- entstanden (s. § 32).

⁵⁰ Zum Verlust des Präfixes s. § 58. — Es gibt aber auch Beispiele, in denen die Konkordanz nicht funktioniert, z. B. (10) *m-sásé-m* hanging-mats, *án sásé-m* small h. m., (10) *m-súú-m* brooms, *án sùú-m* small brooms usw.

⁵¹ Zum Hochton des Präfixes vgl. § 58.

⁵² Vgl. die Beispiele § 42.

⁵³ Über ú- s. § 55.

45. Aus den vorhergehenden Untersuchungen zeigt sich vor allem eine Merkwürdigkeit in der Struktur der Genitivverbindungen des Tiv, d. s. die Veränderungen des Suffixbestandes des abhängigen Nomens. Wir können jetzt nicht mehr, wie einleitend vermutet, sagen, daß das abhängige Nomen als solches nur durch seine Stellung gekennzeichnet ist, es ist auch morphologisch verändert. Seine Abhängigkeit vom regierenden Nomen ist zum Ausdruck gebracht durch die Übernahme der Suffixe des regierenden Nomens — wo dies möglich ist — oder durch die Aufgabe seines Suffixes im Fall der Suffixlosigkeit des regierenden Nomens, ja es besteht überhaupt ein viel innigerer Zusammenhang zwischen abhängigem Nomen und Suffix, als dies beim unabhängigen Nomen der Fall ist, das, wie wir gesehen haben, in der Mehrzahl der Klassen überhaupt kein Suffix besitzt. Das Nomen in abhängiger Stellung gibt einen Teil seiner morphologischen Elemente auf und wird durch Übernahme von Elementen des regierenden Nomens in vollem Sinn des Wortes zu einem „abhängigen“ Nomen. Es ist dann ein Gebilde nur sinnvoll durch seinen Bezug auf ein anderes Nomen von gleichem Suffixbestand oder gleicher Suffixlosigkeit. Man kann es somit auch als ein Adjektiv ansehen⁵⁴ Festgehalten verdient der Umstand zu werden, daß der Wandel vom unabhängigen zum abhängigen Nomen morphologisch im wesentlichen am Suffixbestand zum Ausdruck gebracht wird.

10. Die häufigsten Veränderungen der abhängigen Nomina

46. Einige von den vorhergehenden Beispielen haben bereits die Vermutung aufkommen lassen, daß die Probleme der Genitivverbindung mit den bereits gegebenen Regeln nicht erschöpft sind. ABRAHAM hat der Theorie der Genitivverbindung nicht den Platz eingeräumt, den sie beanspruchen darf, aber solch eine Fülle von Beispielen geliefert, daß eine weitere Bearbeitung der Frage möglich geworden ist.

47. Klären wir zunächst in zusammenfassender Weise, welches die Veränderungen sind, von denen die Genitivverbindungen betroffen werden können. Sie sind dreierlei Art: 1. die Auslassung der Genitivpartikel, 2. die Veränderungen des abhängigen Nomens in Bezug auf seinen Affixbestand und seine Tonstruktur, 3. das Auftreten von konsonantischen Suffixen am abhängigen Nomen in jenen Fällen, in denen die regierenden Nomina keine Suffixe haben (einseitiger Suffixantritt).

a) Die Auslassung der Genitivpartikel

48. Behandeln wir zunächst die Auslassung der Genitivpartikeln. Aus den Ausführungen des § 34 geht hervor, daß die stabilen Genitivverbindungen stets erhalten bleiben. In der Regel bleiben alle Genitivpartikeln auch in

⁵⁴ In der Tat ist bei den wenigen Wörtern, die man infolge ihrer ausschließlichen (?) Stellung an zweiter Stelle, d. h. ihrer Unbrauchbarkeit als unabhängige Nomina, als „Adjektive“ ansprechen kann, ein morphologischer Unterschied vom abhängigen Nomen nicht festzustellen.

jenen Fällen erhalten, wo ein Nomen mit einem Adjektiv⁵⁵ oder einem Zahlwort verbunden wird. Z. B. *ì-kóndó ì ìr* black cloth, *kwàsə̀ ù bó* bad woman, *ì-nyón ì híár* two birds. Eine Auslassung der Genitivpartikel ist also nur möglich, wenn das mit einem abhängigen Nomen verbundene regierende Nomen der 1., 2., 3., 4. oder 9. Klasse angehört. In diesen Fällen besteht die Genitivpartikel aus einem Vokal⁵⁶. Man sieht schon daraus, daß die lautliche Struktur, d. h. also die leichte Aufsaugbarkeit der Partikel, eine Rolle beim Schwund spielen dürfte. Doch scheint es, daß zuweilen die Auslassung der Genitivpartikel vermieden wird, um ein lockereres Verhältnis zwischen zwei Nomina zum Ausdruck zu bringen; vgl. z. B. *kwà úú tákàrdá* sheet of paper, gegenüber der engeren Verbindung *kwà gəs* pennisetum-leaf⁵⁷.

Den Schwund der Genitivpartikel der 1. Klasse (*ù*) kann man in mehreren Fällen beobachten, in denen der Schwund fakultativ ist. Die Genitivpartikel der 2. Klasse (*ì*) ist fast stets ausgelassen, so daß man ihre Setzung als Ausnahme ansehen muß. Die Genitivpartikel der 3. Klasse (*íí*) fehlt sehr oft, und die der 4. Klasse (*úú*) scheint dem Schwund noch mehr zuzuneigen. Dagegen ist die Genitivpartikel der 9. Klasse (*á*) widerstandskräftig und fehlt selten.

Völliger Mangel eines Zwischengliedes herrscht schließlich zwischen Präposition und Nomen.

b) Veränderungen am Affixbestand

49. Von den Veränderungen am Affixbestand des abhängigen Nomens haben wir die Veränderungen mit Bezug auf die Suffixe bereits ausführlich besprochen (s. §§ 38 ff.). Neben diesen können wir am Nomen häufig einen Präfixabfall, in zwei oder drei Klassen auch den Antritt eines zusätzlichen Präfixes beobachten. Während die Änderungen am Suffixbestand sich in klaren Regeln zusammenfassen lassen, herrscht in den Änderungen am Präfixbestand anscheinend eine derartige Regellosigkeit, daß Angaben für die Präfixsetzung nicht gemacht werden können. Wenn wir das Problem auch nicht völlig lösen können, so müssen wir doch trachten, eine Antwort auf die Frage zu erhalten, ob den Präfixveränderungen eine morphologische Bedeutung zuzumessen ist. Gehen wir die Änderungen am Präfixbestand klassenweise durch.

50. Das Präfix der 2. Klasse (*ì-*) wird bewahrt (unter Umständen durch Vokalattraktion⁵⁸): 1. Hinter einem Konsonanten, 2. hinter einem vom

⁵⁵ Vgl. § 45, Anm. 54.

⁵⁶ Auch die Partikeln der 3. und 4. Klasse sind einsilbig; s. darüber ABRAHAM, *Principles* § 6 e.

⁵⁷ Man beachte, daß es sich bei diesen zwei Beispielen um verschiedene Arten von Genitiven handelt. Im ersten drückt der Genitiv den Stoff aus, aus dem das Papier gemacht ist, im zweiten das Ganze, von dem ein Teil genannt ist. Daß die Genitivart für die Beibehaltung bzw. Auslassung der Genitivpartikel von Bedeutung ist, mag aus ähnlichen Beispielen auch hervorgehen. Daß sie aber für die Gesamtbeurteilung des Wesens der Genitivpartikel nicht entscheidend sein kann, geht aus der Tatsache der Existenz stabiler Genitivpartikeln hervor.

⁵⁸ z. B. (3 + 2) *ìvú híèu* rat's fur < **ì-hyev*.

Präfixvokal verschiedenen Vokal, 3. hinter *i* einer stabilen Genitivpartikel (*ki*, *mbi*) vor stammanlautendem *k*, vereinzelt *c*⁵⁹. Jedoch schwindet das Präfix in den oben genannten Fällen, wenn der Stammanlaut des abhängigen Nomens ein palataler oder palatalisierter Konsonant ist. In den nicht vom Vorhergehenden umfaßten Fällen fällt das Präfix aus. Man vergleiche:

- (1 + 2) *gùm i-gò* young male pig
- (1 + 2) *wán ù i-undà* oldest child
- (6 + 2) *i-shérǝ-γ kɪ i-kǝγ* young cock
- (6 + 2) *i-kámǝbǝ-γ kɪ shù* scales of a fish
- (5 + 2) *ndárǝ-γ kù còr-ǝu-γ* base of a Raphia branch.

51. Maßgebend für den Ausfall des Präfixes der 3. Klasse ist ebenfalls, ob der Stammanlaut des abhängigen Nomens ein palataler oder ein palatalisierter Konsonant ist oder auch einer, der wegen eines folgenden *i* als *i*-haltig empfunden wird (z. B. *hi*, *ti*, *vi*). Diese Erklärung löst nicht alle Schwierigkeiten, aber die meisten. Vergleiche die folgenden Beispiele:

- (1 + 3) *hǝngór shà* eyeball (*i-shà*)
- (2 + 3) *i-kpúul jǝmbǝ* blunt axes (*i-jǝmbǝ*)
- (2 + 3) *i-pér hɪ* kernelless groundnut (*i-hɪ*), aber:
- (9 + 3) *ǝ-gbùl á i-kón* thick blocks of wood (*i-kón*).

52. Da das Präfix der 4. Klasse nur ausnahmsweise erhalten ist (s. Tabelle § 3), so kann es auch am abhängigen Nomen nur ausnahmsweise auftreten. Für die Fälle, in denen es erhalten ist, steht eine genügende Anzahl von Beispielen nicht zur Verfügung. Nur ein Beispiel deutet auch hier auf Präfixverlust hin⁶⁰.

53. Bei den wenigen Wörtern der 5. Klasse ist ein Präfixabfall in präpositionellen Verbindungen nicht festzustellen⁶¹. Beispiele für Genitivverbindungen mit präfixtragendem abhängigen Nomen fehlen.

54. Das Präfix der 6. Klasse, untersucht an den Genitivverbindungen und an den präpositionalen Verbindungen, wird in der Mehrzahl der Fälle bewahrt, und zwar in der Regel als *i*-⁶², in einigen Fällen als *u*-⁶³. Es

⁵⁹ *i-tyómbó-v m̀b̀i i-càn-ǝ-v* difficult tasks, zu *i-càn* (2) difficulty.

⁶⁰ *i-ámǝ-γ kɪ wér-ǝ-γ* time of full-moon. Die Form des abhängigen Nomens in diesem Beispiel wird erst später behandelt werden.

⁶¹ z. B. *ú-ǝngór-ǝu-γ* wax in the ear, *shá ù-ǝngór* on the wax in the ear.

⁶² Eine Ausnahme bildet *ipúurúγ* groin, aber abhängiger Kasus *púúr*.

⁶³ Unter den präpositionalen Verbindungen findet sich *úshwár* als abhängiger Kasus von *ishwárǝγ* splinter. Unter den Genitivverbindungen liest man *ákúm á ùnyár* heaps of money, zu *inyárǝγ* money, *ilyúm úyòu* pile of yams, zu *iyóuγ* yams, *ingòr úcɪ* powerful drugs, zu *icɪγ* drug. Aber die zwei letzten Nomina bilden den Plural nach der 8. Klasse, bei den ersten beiden Wörtern ist dies möglich, wenn nicht wahrscheinlich (in der Bedeutung „Insekt“ bildet *inyárǝγ* seinen Plural tatsächlich nach der 8. Klasse). Vielleicht sind also alle diese Beispiele Zusammensetzungen mit der 8. Klasse und das *u*- daher zu erklären (s. § 56).

schwindet, von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, vor palatalen Lauten (*c, j, ny, sh, ty, y*) ⁶⁴, vereinzelt auch vor *di*. Zum Schwund vergleiche :

- (2 + 6) *i-gúms ny* r a large sum of money (*i-nyáré-y*)
 (2 + 6) *i-yóu cī* hospital (*i-ci-y* medicine).

55. Für die Beurteilung der Präfixverhältnisse in der 7. Klasse vergleiche man zunächst die in ABRAHAM'S Wörterbuch vorhandenen Beispiele für Genitivverbindungen und präpositionelle Verbindungen mit *shá* „on“, „on account of“, *kán* „in“ und *shín* „down on“ :

- | | |
|---|-------------------|
| (9 + 7) <i>átó á ù-ángé</i> kinds of diseases (<i>ángé-v</i>) | |
| (1 + 7) <i>òr ù-ángé</i> , Plur. <i>m̀bà ù-ángé-v</i> , sick person | |
| (7 + 7) <i>ángé-v m̀bù ù-yǎ-v</i> stomach-ache | |
| <i>gbwòv</i> a fall | <i>shá ù-gbwò</i> |
| <i>hááv</i> thatch-frame | <i>shá ù-hà</i> |
| <i>húév</i> laziness | <i>shá ù-hwè</i> |
| <i>ángév</i> illness | <i>shá ù-ángé</i> |
| <i>sév</i> dawn | <i>shá ù-sé</i> |
| <i>túy</i> night | <i>kán ù-tú</i> |
| <i>íiv</i> theft | <i>shá ù-í</i> |
| <i>úáv</i> guineacorn | <i>shá ù-áv</i> |
| <i>iyǎv</i> stomach(s) | <i>shín ù-yà.</i> |

Was von den vokalischen Anlauten als Präfix zu werten ist, ist schwer zu entscheiden. Ein ursprüngliches Präfix *u-* mag sich noch in *ú-áv* erhalten haben, während es in *i-íiv* und *i-yǎv* zu *i-* assimiliert sein kann. Der abhängige Kasus eines Nomens der 7. Klasse erhält das tieftonige ⁶⁵ Präfix *ù-*. Dies ist wohl das ursprüngliche, heute also nur zum Teil bewahrte Präfix der Klasse. Im unabhängigen Kasus ist es entweder abgefallen, hat sich vor *i* und *y* zu *i* assimiliert und ist in *húév* laziness und *túév* site for a new village inkorporiert worden (s. § 29).

56. Die wenigen Beispiele, die für das Studium der Präfixe des abhängigen Nomens der 8. Klasse zur Verfügung stehen, sind die folgenden :

- (1 + 8) *òr ù-tyá*, Plur. (11 + 8) *m̀b ù-tyá-v*, warrior (*i-tyá-v* war)
 (2 + 8) *i-kóndó ù-tyá* oder *ù-tyá*, Plur. (9 + 8) *á-kóndó á ù-tyá*, flag („Flaggentuch“)
 (3 + 8) *i-ká-v m̀bì ù-tyá-v* weapons of war
 (1 + 8) *twàr ù-ytá* crop-gleanings (*i-ytá-v*)
 (9 + 8) *á-vór á ù-ytá* foodcrop-seeds
 (2 + 8) *i-yóu ù-cimbí*, Plur. (9 + 8) *á-yóu á ù-cimbí*, grass-roofed house (*i-ci-mbiv*).

Vergleiche die folgenden präpositionellen Verbindungen (mit *shá* on, on account of) :

- | | |
|--|-----------------------|
| <i>i-kàngónǎ-v</i> things for tying up | <i>shá ù-i-kàngán</i> |
| <i>i-ká-v</i> things | <i>shá ù-i-ká</i> |

⁶⁴ Aber beachte die abhängigen Kasus *ijlá* von *ijlǎy* wateriness of old yams, *ishásé* von *ishásáy* hanging-mat (beachte die auffällige Tieftonigkeit des Präfixes !) und *inyí* neben *nyí* von *inyty* tooth.

⁶⁵ Der Mittelton in *úáv* ist wohl nicht wesentlich.

⁶⁶ In den pluralischen Verbindungen mit *m̀bà* ist das regierende Nomen *iyòr* people stets ausgelassen.

i-nyóón-óu-v pain
i-tyá-v war
i-yàngán-š-v obstacles

shá i-nyóón
shá ù-tyá
shá ù-yàngán.

Wie man sieht, ist fast durchgehend am abhängigen Nomen wie in der 7. Klasse ein Präfix *ù-* vorhanden, das vor das Präfix *i-* gesetzt wird oder es verdrängt⁶⁷. Um das Präfix der 1. Klasse kann es sich hier höchstens im ersten Beispiel handeln. Es ist daher wahrscheinlich, daß die abhängigen Nomina der 8. Klasse nach dem Muster derer von Klasse 7 modelliert sind. Der Grund für die gemeinsame Behandlung der Wörter der 7. und 8. Klasse dürfte darin liegen, daß in Klasse 7 sowohl *i-* als auch *u-* als Präfixe (bzw. Anlaute, s. § 3 Anm. 5) vorkommen und somit die Wörter der Klasse 8 als nicht verschieden von denen der Klasse 7 empfunden werden.

57. Das Präfix der 9. Klasse ist in den Genitivverbindungen fast immer bewahrt⁶⁸. Doch fehlt es durchweg in den Verbindungen mit *an* (*am*, *an*) children, mit dem pluralische Deminutive gebildet werden.

Auch hinter den Präpositionen ist das Präfix stets bewahrt.

In den Beispielen der Genitivverbindungen ist das Präfix zuweilen tief-tonig. Dieser Tieftone des Präfixes scheint in Zusammenhang zu stehen mit einem vorhergehenden Tief- oder Mittelton. Doch können hinter solchen Tönen auch Tonmuster mit einem Hochton in der ersten Silbe stehen (s. drittes Beispiel).

Hinter den Präpositionen werden die Tonmuster der 9. Klasse sehr häufig in der Weise verändert, daß der Hochton des Präfixes zum Mittelton erniedrigt wird und die Endsilbe einen fallenden Ton erhält. Diese Veränderungen mögen die Auswirkungen einer verschwundenen tieftönigen Genitivpartikel sein⁶⁹.

Man vergleiche :

(9 + 9) *á-kóv á-ngáhàr* shoes
 (2 + 9) *i-lyám à-hì* stacks of groundnuts (*áhì*)
 (2 + 9) *i-kúr á-hámò* nest of wasps
á-kúm heaps, *shá á-kúm* on heaps
á-kúv deleb-palms, *án kúv-ú-v* small deleb-palms.

58. Das Präfix der 10. Klasse ist am abhängigen Nomen der Genitivverbindungen und der präpositionellen Verbindungen stets bewahrt. Nur hinter dem pluralische Deminutiva bildenden *an* (*am*) geht es regelmäßig verloren⁷⁰.

⁶⁷ Und zwar schwindet *i-* vor palatalen Lauten (vgl. schon § 50 ff.). Das tieftönige *i-*, das in den Genitivverbindungen zweimal erscheint, mag die Genitivpartikel der 2. Klasse sein. Es erscheint aber auch einmal hinter der Präposition *shá*. Ob es dort das an das ausgefallene *ù-* angegliche Präfix *i-* repräsentiert oder etwa gar wie vorher sich auf eine 2. Klasse bezieht und somit den nominalen Ursprung und die Klasse von *shá* verrät, ist unklar.

⁶⁸ Es fehlt in *áhì vóšy*, einer Nebenform von *áhìl dvóšy* fingers.

⁶⁹ Vgl. § 56, Anm. 67.

⁷⁰ Mit den Ausnahmen *ám ngévém* small water und *ám mkdonóm* small fish-traps, wo der abhängige Kasus dem unabhängigen gleich ist. Mit der Möglichkeit von Irrtümern seitens ABRAHAMS muß hier gerechnet werden.

Der Ton des Präfixes, stets hoch am unabhängigen Nomen, ist am abhängigen Nomen fast stets tief. Hochton ist z. B. notiert worden in *shá mkòsò* on the caterpillars, von *mkòsóm* caterpillars⁷¹.

Man vergleiche :

- (6 + 10) *i-nyángá-γ kè m-gérǝ-γ* small amount of water poured out
 (2 + 10) *ì-kpòγòr m-wè* lump of dough (*m-wè-m*)
 (4 + 10) *dzál m-lá* gall (*m-lé-m* gall bladder).

59. Ein Ausfall des Präfixes der 11. Klasse findet, wenn man von den im nächsten Absatz gegebenen Beispielen absieht, nicht statt. In den wenigen Fällen, in denen im unabhängigen Kasus nur das Suffix *-v* vorhanden ist, fällt dieses im abhängigen Kasus aus, und das Präfix *u-* tritt an dessen Stelle :

<i>kásév</i> women	<i>shá ùkásé</i> on the women
<i>ínóuv</i> children	<i>shá ùín</i> on the children
<i>Kúnáv</i> name of a Clan	<i>shá Ûkúná</i> on the Kunav.

Bei diesen Wörtern werden die Deminutiva durch direkte Vorsetzung von *án* (s. schon § 57) gebildet : *án kásév*, *á ínóuv*.

60. Wir können nach diesen Untersuchungen wagen, eine Antwort auf die § 49 gestellte Frage zu erteilen, ob der Präfixabfall am abhängigen Nomen morphologisch bedeutsam ist. Auch wenn man an die Fälle denkt, die unklar bleiben, ist die Frage zu verneinen. In vier Klassen (5, 9, 10, 11) fanden wir das Präfix erhalten, in vier anderen (2, 3, 6, 7) aus lautlichen Gründen als überflüssig ausgelassen. Wenn es im Plural der Deminutivbildungen ausfällt, so deswegen, weil hier eine besonders enge Verbindung die Kürzung des abhängigen Gliedes erleichtert.

c) Einseitiger Suffixantritt

61. Es bleibt uns nun nur noch übrig, das Auftreten von konsonantischen Suffixen am abhängigen Nomen in jenen Fällen zu untersuchen, in denen die regierenden Nomina keine Suffixe haben. Diese auffällige Erscheinung findet man an etwa 70 Beispielen von Genitivverbindungen in ABRAHAM'S Wörterbuch. Die regierenden Nomina gehören der 1., 2., 3., 4. oder 9. Klasse an, d. h. also allen jenen, bei denen gewöhnlich keine Klassensuffixe vorhanden sind. Die meisten Veränderungen werden durch Nomina der 9. Klasse verursacht (ca. 22), die der 1. Klasse halten ungefähr die Wage (ca. 18), die 3. und 4. Klasse ruft die Veränderungen in ungefähr halb so viel Fällen hervor, und in ein paar Fällen sind Nomina der 2. Klasse an der Spitze der Verbindungen. Von den ungefähr 40 abhängigen Nomina, die die Suffixe zeigen, sind nur vier zweisilbig, die anderen einsilbig.

62. Die auftretenden Suffixe sind *-γ* und *-v*. Das zweite von diesen Suffixen tritt nur in vier Fällen auf. Wir werden weiter unten sehen, daß man für dieses Suffix keine Erklärungen geben kann, es sei denn, daß man annimmt, daß es anstatt *-γ* steht ; die Möglichkeit einer Entwicklung aus *-γ*

⁷¹ Vgl. auch § 43 erstes Beispiel und das erste Beispiel oben.

durch Assimilation ist in den vier Fällen auch gegeben. Die Suffixe treten an vokalisches auslautende Stämme nur selten direkt, sondern meist unter gleichzeitig stattfindender Vokalattraktion (s. § 31), an konsonantisch auslautende Stämme treten sie mittels eines Bindevokals; dieser gleicht dem letzten Stammvokal, doch entspricht einem *a* im Stamm ein *e* oder *ə* und einem *ɔ* im Stamm ein *ou* im Suffix. Betrachten wir die folgenden Beispiele (die Ziffern deuten die Klassen an):

Erstes Nomen	Zweites Nomen	Verbindung
(1) <i>ɔr man</i>	(3) <i>i-jír place</i>	<i>ɔr ù jír-i-γ</i> person of fixed address
(1) <i>ɔr man</i>	(4) <i>kwár string</i>	<i>ɔr ù kwár-ě-γ</i> prisoner of war
(1) <i>ɔr man</i>	(4) <i>twér</i> ⁷²	<i>ɔr twér-ě-γ</i> ⁷³ doctor
(1) <i>ɔr man</i>	(3) <i>i-wér meal</i>	<i>ɔr i-wér-ě-γ</i> cook
(1) <i>kwáy thing</i>	(3) <i>i-jír lawsuit</i>	<i>kwáy ù jír-i-γ</i> lawsuit
(1) <i>kwáy thing</i>	(3) <i>i-nyá land</i>	<i>kwáy ù nyá-ă-γ</i> geography
(1) <i>ruám food</i>	(2) <i>i-yóu bee</i>	<i>ruám ù yóu-əu-γ</i> bee-bread
(1) <i>ɔr man</i>	(9) <i>ángér hypocrisy</i>	<i>ɔr ù ángér-ě-γ</i> hypocrite
(2) <i>i-jíndi core</i>	(3) <i>i-tyúndú boil</i>	<i>i-jíndi i tyúndú-γ</i> core of a boil
(2) <i>i-yóu house</i>	(3) <i>i-jír lawsuit</i>	<i>i-yóu i jír-i-γ</i> court-house
(2) <i>i-tyú smoking-pipe</i>	(3) <i>i-nyá earth</i>	<i>i-tyú nyá-ă-γ</i> earthenware pipe
(3) <i>i-jír place</i>	(4) <i>wár grave</i>	<i>i-jír il wár-ě-γ</i> cemetery
(3) <i>i-tyákárdá paper</i>	(3) <i>i-jír lawsuit</i>	<i>i-tyákárdá il jír-i-γ</i> court-records
(3) <i>i-tyś floor</i>	(4) <i>kwér bin</i>	<i>shín tyś kwér-ě-γ</i> on the floor of the bin
(3) <i>i-tlín stipe</i>	(2) <i>i-jú mushroom</i>	<i>i-tlín jú-əu-γ</i> stipe of a mushroom
(3) <i>i-jś mouths</i>	(9) <i>á-túmbá breasts</i>	<i>i-jś á-túmbá-γ</i> nipples
(3) <i>i-kúná</i> ⁷²	(9) <i>á-már dance</i>	<i>i-kúná á-már-ě-γ</i> the 2nd day's dancing
(4) <i>kpwén ball</i>	(3) <i>i-tyś base</i>	<i>kpwén tyś-ě-γ</i> buttocks
(4) <i>táréy firm earth</i>	(3) <i>i-nyá earth</i>	<i>táréy nyá-ă-γ</i> ⁷⁴ river bed
(4) <i>térán frame</i>	(3) <i>i-yór body</i>	<i>térán yór-əu-γ</i> thorax
(4) <i>dzwá mouth</i>	(4) <i>i-tyúmbá breast</i>	<i>dzwá tyúmbá-γ</i> nipple
(4) <i>dzál juice</i>	(9) <i>á-túmbá breasts</i>	<i>dzál á-túmbá-γ</i> milk
(4) <i>tsómbó stipe</i>	(2) <i>i-jú mushroom</i>	<i>tsómbó i-jú-əu-γ</i> stipe of mushroom
(4) <i>tsó old village</i> ⁷⁵	(2) <i>i-yóu house</i>	<i>tsó yóu-əu-γ</i> site of a demolished house
(9) <i>á-jíndi cores</i>	(9) <i>á-túndú boils</i>	<i>á-jíndi á túndú-γ</i> core of boils
(9) <i>á-kó fees</i>	(3) <i>i-jír lawsuit</i>	<i>á-kó á jír-i-γ</i> court fees
(9) <i>á-kpóyór clods</i>	(3) <i>i-nyá earth</i>	<i>á-kpóyór á nyá-ă-γ</i> clods of earth
(9) <i>á-kpóy gobs</i>	(1) <i>hóuy spittle</i>	<i>á-kpóy á hóuy-əu-γ</i> gobs of spittle
(9) <i>á-kpwén balls</i>	(9) <i>á-tś bases</i>	<i>á-kpwén á tś-ě-γ</i> buttocks
(9) <i>á-yóu houses</i>	(2) <i>i-kúndè</i> ⁷⁶	<i>á-yóu á i-kúndě-γ</i> houses without a fire
(9) <i>á-mbí excreta</i>	(3) <i>i-wá smithing</i>	<i>á-mbí á i-wá-ă-γ</i> refuse of smithy
(9) <i>á-tú pipes</i>	(3) <i>i-nyá earth</i>	<i>á-tú á nyá-ă-γ</i> earthenware pipes
(9) <i>á-wámbé blood</i>	(3) <i>i-yór body</i>	<i>á-wámbé i-yór-əu-γ</i> blood in the body.

63. An einem abhängigen Nomen aus einer jener Klassen, die normalerweise ein Suffix haben — das am abhängigen Nomen abfallen müßte (s. § 38) —, kann sich ein regierendes Nomen der suffixlosen Klassen (s. §§ 3, 38) in der Weise auswirken, daß das abhängige Nomen sein Suffix bewahrt.

⁷² Keine Bedeutung für das alleinstehende Wort angegeben.

⁷³ Oder *ɔr twér*.

⁷⁴ Vgl. *táréy nór* remains of the hippo (*nór*) als Beispiel ohne Suffixantritt, doch mit Tonveränderung (s. § 66).

⁷⁵ Genauer: „village whose founder is dead.“

⁷⁶ Bedeutung etwa „firelessness“.

Wenn also z. B. *kpàn* (1) slave mit *kpá-γ* (5) camwood zusammengesetzt wird, so lautet die Verbindung *kpàn ù kpá-γ* slave of (i. e. inferior to) camwood, obwohl man *kpa* erwartet. Das *-γ* am abhängigen Nomen ist also hier durch das regierende Nomen (*kpàn*) hervorgerufen und nicht das ursprüngliche Suffix des unabhängigen *kpá-γ* ⁷⁷. Ebenso heißt es *násə* (4) *cí-ĩ-γ* grindstone for medicine — unabhängig ist es *í-cí-γ* (6) medicine — und *á-yóu* (9) *á cí-ĩ-γ* houses of medicine i. e. hospitals.

64. Wenn das Nomen *wáy* (5) stream, also ein Nomen der 5. Klasse, bei dem *γ* stammhaft ist und daher nicht abtrennbar, abhängig wird, so wird es wie ein suffixloses Nomen behandelt. Daher sagt man *kwévéł* (1) *ù wáy-š-γ* bed of a stream, *kpws* (4) *wáy-š-γ* bank of a stream, *á-sárey* (9) *á wáy-š-γ* branches of a stream. Doch ebenso bei *mš-γ* (5) poison, bei dem das *-γ* im Singular (nicht im Plural) trennbar ist, also *kúkwš* (4) *mš-š-γ* bone for smearing poison (on arrows).

65. Mit *á-vš* (9) hands, bildet man ebenso wie in den vorhergehenden Beispielen *á-hól* (9) *á vš-š-γ* fingers (of the hands), wobei also das abhängige Nomen des Suffix *-γ* erhält. Wir finden aber in ABRAHAM'S Wörterbuch die Verbindung *á-hiyá* (9) *á vš-š-v* spaces between finger and finger mit dem Suffix *-v* am abhängigen Nomen und ebenso heißt es *á-dzóngò* (9) *á vš-š-v* finger-tips (of the hands). Ein anderes Beispiel ist *i-nyám* (3) *í á-kšv-š-v* clawed animals, abgeleitet von *á-kšv* claws. Von *dzwá* (4) mouth wird gebildet *i-tyúmbú* ⁷⁸ (3) *dzwá-š-v* lips. Schließlich findet sich die Verbindung *á-hú* (9) *á-gbirín-i-v* ⁷⁹ weeds. In allen diesen Beispielen folgt das Suffix *-v* labialen Lauten (*v*, *w*, *gb*), wodurch die Möglichkeit einer Assimilation des *v* aus *γ* gegeben ist. Wenn wir also oben sagten, daß die im einseitigen Suffixantritt erscheinenden Suffixe *-γ* und *-v* sind, so können wir jetzt sowohl in Anbetracht der geringen Zahl der Beispiele mit *-v* als auch wegen der Assimilationsmöglichkeiten sagen, daß sich das Problem ausschließlich auf das Suffix *-γ* konzentrieren läßt ⁸⁰.

d) Tonveränderungen

66. Die Beobachtungen über den einseitigen konsonantischen Suffixantritt am abhängigen Nomen solcher Verbindungen, deren regierende Nomina im heutigen Stadium der Tivsprache suffixlos sind, werfen die Frage auf,

⁷⁷ Daß nicht alle Nomina der suffixlosen Klassen das Suffix *-γ* am abhängigen Nomen hervorrufen, ersieht man aus Beispielen wie *kúcá* (4) *kpá* calabash for camwood, *násə* (4) *kpá* lower grindstone for camwood.

⁷⁸ Für das alleinstehende Wort ist keine Bedeutung angegeben.

⁷⁹ Wörtlich „nutzlose Blätter“. Für „nutzlos“ ist *igbirín* angegeben; es ist möglich, daß davon mit Hilfe von *a-* ein Plural der 9. Klasse gebildet ist, aber in *á* kann auch die Genitivpartikel der 9. Klasse stecken, so daß man an eine Verbindung 9 + 2 denken kann.

⁸⁰ Eine auffällige Abweichung bildet *i-tyóu-γ* *kí i-yòr-óu-v* (ABRAHAM, Wörterbuch, p. 295, dagegen auf p. 330 mit mitteltoniger Genitivpartikel *kí*) „the head-of the people“. Hier mag ein pluralis majestaticus vorliegen.

ob in allen jenen Fällen, in denen kein einseitiger Suffixantritt hinter suffixlosen regierenden Nomina stattfindet, sonstige Veränderungen am abhängigen Nomen auftreten oder ob es völlig unverändert bleibt. Für das Studium dieser Frage stehen sehr viele Beispiele zur Verfügung. Sie zeigen fast alle, daß Veränderungen stattfinden, und zwar zweierlei Art: Veränderungen im Ton und Veränderungen im Vokalismus, die den durch Vokalattraktion hervorgerufenen Veränderungen gleichen. Ein paar Beispiele mögen dies veranschaulichen:

Erstes Nomen	Zweites Nomen	Verbindung
(4) <i>hóndó</i> haft	(1) <i>ítyòv</i> hatchet	<i>hóndó ítyòv</i> handle of hatchet
(9) <i>á-hóngór</i> balls	(9) <i>á-shá</i> eyes	<i>á-hóngór á shàá</i> eyeballs
(9) <i>á-dzòh</i> lumps	(2) <i>ì-nyàm</i> meat	<i>á-dzòh á nyàm</i> lumps of meat
(9) <i>á-káy</i> bundles	(4) <i>úsú</i> fire	<i>á-káy á úsú</i> bundles of fire
(3) <i>ì-kásò</i> forearm	(5) <i>wáy</i> hand	<i>ì-kásò wáy</i> forearm
(3) <i>ì-kpándé</i> log	(4) <i>húndà</i> doorway	<i>ì-kpándé húndà</i> log for stepping on
(9) <i>á-kpòwànd</i> small bundles	(3) <i>ì-shwà</i> beniseed	<i>á-kpòwànd á shwàà</i> small bundles of beniseed
(9) <i>á-kpòyòr</i> lumps	(10) <i>m-wè-m</i> flour	<i>á-kpòyòr á m-wèè</i> lumps of dough
(9) <i>á-kúsù</i> legs	(1) <i>nyìnyà</i> horse	<i>á-kúsù á nyìnyà</i> horse's legs
(4) <i>kwà</i> leaf	(6) <i>ì-yòu-y</i> yam	<i>kwà yòuòu</i> yam-leaf
(4) <i>kwà</i> leaf	(3) <i>ì-shwà</i> beniseed	<i>kwà shwàà</i> beniseed-leaf
(3) <i>ì-kà</i> leaves	(3) <i>ì-shwà</i> beniseed	<i>ì-kà shwàà</i> beniseed-leaves
(1) <i>kwà</i> yeast	(10) <i>m-sòr-ò-m</i> beer	<i>kwà m-sòr</i> yeast for fermenting beer
(9) <i>á-mbí</i> excreta	(2) <i>ì-tyù</i> pipe	<i>á-mbí á tyùù</i> nicotine
(9) <i>á-mbí</i> excreta	(1) <i>òr</i> man	<i>á-mbí òr</i> human excrements
(1) <i>òr</i> man	(3) <i>ì-mó</i> word	<i>òr ì-módó</i> spokesman of a group
(4) <i>násò</i> grindstone	(10) <i>m-kòs</i> pepper	<i>násò m-kòs</i> grindstone for pepper
(4) <i>násò</i> grindstone	(4) <i>wùà</i> guineacorn	<i>násò wùà</i> grindstone for corn
(3) <i>ì-ngùr</i> feathers	(3) <i>ì-vùngù</i> owl	<i>ì-ngùr ì-vùngù</i> owl's feathers
(9) <i>á-sén</i> ⁸¹	(9) <i>á-tó</i> bases	<i>á-sén á tóó</i> buttocks
(9) <i>á-bà</i> sacks	(9) <i>á-swà</i> beniseeds	<i>á-bà á-swàà</i> beniseed-sacks
(4) <i>tàréy</i> remains	(1) <i>nòr</i> hippo	<i>tàréy nòr</i> remains of hippo
(4) <i>téréy</i> weak	(1) <i>òr</i> man	<i>téréy òr</i> weak person
(4) <i>tùmbù</i> ⁸¹	(4) <i>dzwà</i> mouth	<i>tùmbù dzwàà</i> lip
(3) <i>ì-tyò</i> base	(6) <i>ì-yòu-y</i> yam	<i>ì-tyò yòuòu</i> blunt end of yam
(3) <i>ì-tyò</i> base	(2) <i>ì-tyù</i> pipe	<i>ì-tyò tyùù</i> mouth-piece of pipe
(3) <i>ì-tyòr</i> pen	(2) <i>ì-gò</i> pig	<i>ì-tyòr ì-gòò</i> pigsty.

67. Offensichtlich sind in diesen Beispielen die Tonveränderungen des abhängigen Nomens durch einen Hochton verursacht. Endet der Nominalstamm auf einen Konsonanten und ist er tieftönig, dann verursacht der Hochton einen steigenden Ton, endet der Nominalstamm auf einen Vokal und ist er einsilbig, dann findet eine Vokalverdoppelung statt, deren zweiter Teil einen hohen oder steigenden Ton erhält, ist der Nominalstamm zweisilbig und endet auf einen nicht hochtonigen Vokal, dann erhält dieser einen Hochton und die vorhergehende Silbe wird durch Tieftönigkeit kontrastiert. Die Ähnlichkeit mit der tonalen Gestaltung beim einsilbigen Suffixantritt ist unverkennbar. Dort ist steigender Ton auf der letzten Silbe des abhängigen Nomens eine undurchbrochene Regel.

⁸¹ Für das alleinstehende Wort ist keine Bedeutung angegeben.

68. Aber nicht immer sind die Tonveränderungen durch einen Hochton verursacht. Nominalstämme, die an und für sich Hochton haben, zeigen andere Tonveränderungen, deren Wesen in einer Erniedrigung des Tones besteht. So z. B. heißt es (2 + 4) *i-shóngó dzwá* snout, wo der Hochton von *dzwá* mouth in einen fallenden Ton verändert ist. Man ist versucht, diesen Fall mit dem Tiefton des Klasselementes der hier regierenden 2. Klasse in Verbindung zu bringen. In anderen Beispielen mag die verschwundene Genitivpartikel die Ursache der Tongestaltung sein. So z. B. *íí* bzw. *úú* in (4 + 4) *térán kón* wood nailed in the form of a cross, aber unabhängig heißt es *kón* wood, und ferner (3 + 4) *i-tyó tár* west, unabhängig *tár* country, ferner (3 + 2) *iivá i-wá* dog's coat, zu *i-wá* dog, ferner (4 + 2) *kpwákpwá i-hó* edge of knife, zu *i-hó* knife. Aber hohe Töne werden auch ohne erkennbare Ursachen erniedrigt, und ein Fall wie (9 + 4) *á-tíndí á tár* laws (of the country) kann mit den obigen Mitteln nicht erklärt werden. Aber was wir sagen können, ist, daß manche hochtonigen Nomina als abhängige Nomina einen erniedrigten Ton aufweisen.

69. Um auf die Tonerhöhung und die damit zum Teil verbundene Erscheinung der Vokalverdoppelung zurückzukommen: sie tritt nicht nur auf in Verbindung mit einem suffixlosen regierenden Nomen, auch mit Suffixen versehene regierende Nomina haben ähnliche Wirkungen. Man betrachte die folgenden Beispiele, in denen die regierenden Nomina der 6. Klasse angehören:

i-ká-γ kî úsú live coal of fire (vgl. *á-ká* [9] *á úsú* im Pl.)

i-tlé-γ kî yóúú pot in which yam is cooked

i-kón-óu-γ kî á-hí receptacle for groundnuts (*áhi*)

i-kám-bá-γ kî shú scales of fish (*i-shú*).

Man muß sich hier fragen, ob das zu erwartende *-γ* am abhängigen Nomen ausgefallen ist oder überhört wurde⁸². Man vergleiche mit dem zweiten Beispiel die Verbindung *tsá* (4) *yóúú* site of a demolished house, die einen einseitigen Suffixantritt zeigt. Die Tonstruktur des abhängigen Nomens ist die gleiche. Da nun, wie wir schon aus dem § 41 wissen, die Veränderungen am abhängigen Nomen in den obigen Beispielen durch die suffixtragenden Nomina der 6. Klasse verursacht worden sind, so liegt die Vermutung nahe, daß auch die hochtonveränderten abhängigen Nomina des § 66 durch ihre regierenden Nomina verändert worden sind: freilich nicht durch die Gestalt, die sie heute besitzen.

11. Der Sinn des einseitigen Suffixantritts

70. Haben wir aus den Untersuchungen über die Klassenaffixe am abhängigen Nomen weitere Erkenntnisse über die nominalen Klasselemente des Tiv gewonnen? Die Frage muß bejaht werden. Die Erkenntnisse liegen in den Ausführungen über den einseitigen Suffixantritt und die Tonveränderungen.

⁸² Über die schwache Artikulation des *-γ* in gewissen Fällen s. ABRAHAM, Principles § 32. Freilich würde man nach ABRAHAM in den obigen Beispielen die schwache Aussprache nicht erwarten, aber das Kapitel der Artikulation von *γ* bedarf der Nachprüfung.

Wir haben oben an mehreren Stellen die regierenden Nomina mit dem einseitigen Suffixantritt am abhängigen Nomen in Verbindung gebracht. Diese Ansicht war dort eine Vermutung, die wir hier zu bestärken haben. Wenn wir einen solchen Zusammenhang annehmen, dann tun wir dies im Anblick dessen, was wir parallelen Suffixantritt genannt haben und aus der richtigen Erkenntnis des Wesens des abhängigen Nomens. Nach allen unseren Beobachtungen über das Wesen des Genitivverhältnisses können am abhängigen Nomen auftretende Suffixe nicht anders erklärt werden als durch das regierende Nomen verursacht und zu ihm gehörig. Da aber beim einseitigen Suffixantritt die regierenden Nomina keine Suffixe haben, so müssen wir den Schluß ziehen, daß sie solche gehabt haben bzw. zu einer Gruppe von Nomina gerechnet werden, die solche besitzt. Die heutige Sprache besitzt allerdings nur mehr sehr wenige solche Nomina (s. § 9). Und doch müssen diese Nomina für die Klassen, denen sie angehören, sehr charakteristisch sein, denn es sind ihre Suffixe, die beim einseitigen Suffixantritt die abhängigen Nomina an die regierenden binden.

71. Da beim einseitigen Suffixantritt die regierenden Nomina der 1., 2., 3., 4. oder 9. Klasse angehören, so müssen wir also schließen, daß die Nomina dieser Klassen ebenso wie die der übrigen Klassen suffixtragend waren bzw. zu solchen gerechnet wurden, die Suffixe trugen⁸³. Wie wir gesehen haben, ist $-\gamma$ das einseitig antretende Suffix (s. § 65). Die Nomina der genannten Klassen müssen also ursprünglich mit $-\gamma$ ausgelautet haben oder entsprechend behandelt worden sein. Die tonveränderten abhängigen Nomina des § 66 weisen in eine ähnliche Richtung, nur daß hier unsere Vermutungen vage bleiben müssen, weil wir die angetretenen, später abgefallenen und nur noch im Ton nachwirkenden Suffixe nicht in ihrer Gestalt fassen können.

12. Die Klassenelemente im historischen Wandel

72. Für die 1., 3. und 4. Klasse ist dieser Schluß nur eine Bestätigung dessen, was wir schon erschlossen haben (s. § 9). Für die 2. und 9. Klasse ist er neu. Er bedeutet, daß auch diese Klassen ursprünglich $-\gamma$ -Klassen waren. Eine Tabelle von sämtlich erfaßbaren Klassenelementen sieht also so aus (Eingeklammertes ist selten belegt oder erschlossen):

Kl.	Präfixe	Suffixe	Demonstr.	Gen.	Possessiv	Subj. Pron.
1.	—	($-\gamma$)	<i>gù</i>	<i>ù</i>	<i>ù-</i>	<i>a, un</i> (s. ABRAHAM, Princ. § 34 c)
2.	<i>ì-</i>	($-\gamma$)	<i>gì</i>	<i>ì</i>	<i>ì-</i>	<i>ì</i>
3.	<i>í-</i>	($-\gamma$)	<i>gí</i>	<i>í</i>	<i>í-</i>	<i>í</i>
4.	<i>ú-</i>	($-\gamma$)	<i>gú</i>	<i>ú</i>	<i>ú-</i>	<i>u</i>
5.	<i>ú-, í-</i>	$-\gamma$	<i>kù</i>	<i>ku</i>	$-\gamma$	<i>ku</i>

⁸³ Es ist keineswegs notwendig anzunehmen, daß sämtliche regierende Nomina der Genitivverbindungen mit einseitigem Suffixantritt ursprünglich ein Suffix hatten. In manchen Bantusprachen werden Nomina zur 1. Klasse gerechnet und nach deren Konkordanz behandelt, ohne das Präfix *mu-* dieser Klasse zu besitzen; vgl. C. MEINHOF, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen, § 33, 3.

Kl.	Präfixe	Suffixe	Demonstr.	Gen.	Possessiv	Subj. Pron.
6.	<i>í-</i>	<i>-ɣ</i>	<i>kí</i>	<i>kí</i>	<i>í-, -ɣ</i>	<i>kí</i>
7.	<i>(u-)</i>	<i>-v</i>	<i>bú</i>	<i>bú</i>	<i>-v</i>	<i>bú</i>
8.	<i>í-</i>	<i>-v (-mbiv, -mbev)</i>	<i>bí</i>	<i>bí</i>	<i>í-, -v</i>	<i>bí</i>
9.	<i>á-</i>	<i>(-ɣ), -a</i>	<i>gá</i>	<i>á</i>	<i>á-</i>	<i>a</i>
10.	<i>m-</i>	<i>-m</i>	<i>mà</i>	<i>ma</i>	<i>-m</i>	<i>ma</i>
11.	<i>ù-</i> <i>mbà-</i>	<i>-v</i>	<i>bà</i>	<i>-ba</i>	<i>-v</i>	<i>və,</i>

73. Vergleichen wir die Präfixelemente dieser Tabelle mit den Demonstrativelementen, so sehen wir, daß jene in den Klassen 2 bis 9 mit geringen Abweichungen mit den Vokalen dieser übereinstimmen. Den Konsonanten der Demonstrativen aber, d. i. *g, k, b, m*, entsprechen unter den Suffixelementen *ɣ, γ, v, m*. Dies bedeutet die Wahrscheinlichkeit einer ursprünglichen Identität der Konsonanten der Demonstrativen mit den Klassensuffixen. Welche Form dieser Konsonanten die ursprüngliche ist, die explosive oder die frikative, dürfte auch kaum einem Zweifel unterliegen. Nimmt man die Frikativa *ɣ* als ursprünglich an, so wird man kaum erklären können, warum bei der vollen Form der Demonstrativa (s. § 20) in den Klassen 1 bis 4 *ug*, in Klasse 5 *k* gebildet wurde, nimmt man aber die Explosiva als ursprünglich an, so erklärt sich die Frikativa durch die Erfordernisse des Auslauts, der im Tiv keine Explosivlaute duldet. Im Fall der Frikativa *v* wird es ähnlich sein, d. h. sie ist das Endprodukt aus *b*.

74. Es ist unwahrscheinlich, daß die Konsonanten *g, k, b* und *m* allein die ursprüngliche Gestalt der Nominalsuffixe darstellen. Mehrere Gründe sprechen dagegen. Zunächst, vergessen wir nicht, daß es keineswegs so ist, daß an das Nomen nur konsonantische Suffixe antreten, sondern daß unter besonderen Voraussetzungen Vokalattraktion (s. § 31) stattfindet. Diese aber deutet auf einen Vokal in der Suffixsilbe hin. Gegen die konsonantische Gestalt der Suffixe spricht auch die Form der Demonstrativkerne (s. § 20) mit ihren verschiedenen Vokalen und der vereinzelte Beleg des Suffixes *-a* für Klasse 9. Wahrscheinlich existierte eine Suffixform, die mit den Demonstrativkernen identisch war. Die Vokale wurden abgeworfen und die somit im Auslaut stehenden Explosiven in Frikative verwandelt.

75. Was die Nominalpräfixe anbelangt, so haben wir oben schon darauf hingewiesen, daß die Vokale der Demonstrativkerne von Klasse 1 bis 9 mit ihnen fast identisch sind. Abweichungen befinden sich in Klasse 6 und 8, und zwar im Ton. In Klasse 10 können wir keinen Vergleich herstellen, weil dies die einzige Klasse mit einem konsonantischen Präfix ist, doch ist es auch hier wahrscheinlich, daß das Präfix seinen Vokal verloren hat, und dieser war wohl mit dem des Demonstrativkernes identisch, d. h. *a*. Klasse 11 dagegen bildet eine Ausnahme.

76. Die Reihe der Nominalpräfixe zeigt gegenüber den Reihen der Subjektspronomina und Demonstrativkerne einerseits die geringere Differenzierung, andererseits, so besonders in Klasse 1, Uneinheitlichkeit. Die geringere

Differenzierung zeigt sich in der Tatsache, daß nicht weniger als 5 Klassen *i*-Präfixe besitzen, davon drei ein hochtoniges (*i*), und 5 Klassen *u*-Präfixe, deren Ton sich nicht überall feststellen läßt, von denen aber einige den gleichen Ton haben müssen. Die genannte Uneinheitlichkeit wird noch größer, wenn man bedenkt, daß — so in Klasse 1 — häufig, in Klasse 4 und 5 sogar meist Präfixlosigkeit herrscht. Es besteht kaum ein Zweifel, daß alle diese Erscheinungen ein Zeichen der Entwertung der Nominalpräfixe sind. So hat man sich ja auch in vier von den fünf *u*-Präfixklassen, nämlich in den Klassen 1, 4, 5 und 7, praktisch des Präfixes schon entledigt (s. Tabelle § 3).

77. Der Schluß also, daß die heutigen Nominalpräfixe Endprodukte einer lautlichen Verfallserscheinung sind, liegt sehr nahe. Da sie, wie wir gesehen haben, in ihrer Lautgestalt immer noch untrüglich einen Zusammenhang mit den Demonstrativkernen zeigen, so werden sie von diesen oder ähnlichen Formen auch ihren Ausgang genommen haben. Die Formen der Demonstrativkerne sind geblieben, da der vortretende Nasal sie schützte, nachdem er ihnen teilweise assimiliert wurde, die Nominalpräfixe standen im Wortanlaut, und nichts hielt ihre Veränderung auf.

13. Zusammenfassung

78. Fassen wir unsere Betrachtungen kurz zusammen, so sehen wir, daß das Nominalklassensystem des Tiv ein Doppelsystem darstellte, in dem die Mehrzahl der Nominalaffixe sowohl als Präfixe als auch als Suffixe an den Stamm treten konnten⁸⁴. In einer einzigen Klasse ist heute noch die Identität des Präfixes und Suffixes vorhanden, nämlich in Klasse 10, wo der Nasal keiner Lautveränderung zum Opfer fiel. Das Tiv zeigt also Züge, wodurch es typologisch an andere westafrikanische Klassensprachen gereiht wird, von denen einige von D. WESTERMANN dargestellt worden sind⁸⁵. Man pflegt diesen Typus den Gurmatypus zu nennen. Wie wir eingangs bemerkten, ist über dessen Verbreitung in Nigerien kaum etwas bekannt geworden.

⁸⁴ Man muß nicht annehmen, daß dies ausnahmslos der Fall war. Sprachen von dem Typus, der in Anm. 85 erwähnt ist, zeigen, daß neben zahlreichen Beispielen, die das Doppelsystem haben, auch eine Reihe von andern steht, in denen ein einfaches System herrscht. Aber auch in jenen Fällen, wo im heutigen Tiv in einer Klasse sich noch Präfix und Suffix gehalten haben, also z. B. in Klasse 11, wird manchmal nur das Präfix gesetzt, z. B. *ɪfi* river, Pl. *ɪfi* (s. darüber § 7).

⁸⁵ s. DIEDRICH WESTERMANN, Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen. Berlin 1922. Die drei in diesem Buch behandelten Sprachen des Gurmatypus sind Tobote, Akasele und Gurma.

Jagdgebräuche der Wewäk-Boikin-Leute in Nordost-Neuguinea

Von P. ANDREAS GERSTNER, S. V. D., Neuguinea

Inhalt:

- I. Jagd auf Schweine und Kasuare
 - 1. Die Jagd mit Netzen
 - 2. Die Jagd mit Fallen
 - 3. Die Jagd in Fallgruben
 - 4. Die Jagd mit Hunden
 - 5. Mittel, um die Schweine zu finden
 - 6. Verstorbene können die Schweine vertreiben
 - 7. Zaubersteine bringen Jagdglück
 - 8. Drei kleine Jagdmiszellen
- II. Jagd auf Kängurus, Baumbären und Beutelratten
- III. Jagd auf Vögel und Schildkröten

Das Gebiet zwischen den Orten Mandi und Dagua¹ an der Nordostküste Neuguineas und das dahinter liegende Inland bis halbwegs zum Sepikfluß hin war vor dem letzten Kriege noch reich an Wild. Besonders viele Schweine wurden geschossen, außerdem auch Kasuare und anderes kleineres Wild. Nach der japanischen Besetzung, von Dezember 1942 bis April 1945, war das Großwild so gut wie ausgestorben. Heute klagen die Leute über Fleischmangel, da sie im Busch nicht mehr viel Wild schießen können. Infolgedessen werden die alten Jagdgebräuche nicht mehr so oft oder überhaupt nicht mehr praktiziert, und so scheint es wohl gut zu sein, sie schriftlich niederzulegen, bevor sie ganz aussterben.

¹ Mandi ist das erste Dorf des Turubu-Gebietes östlich von Wewäk und Dagua das erste Dorf des But-Gebietes westlich von Boikin. Genau zwischen den beiden Dörfern Mandi und Dagua liegt das Wewäk-Boikin-Gebiet. Zur geographischen Lage von Turubu und Boikin vgl. die Karten in: GEORG HÖLTKE, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea (Anthropos 35-36. 1940-41. 25) und: JOHANN GEHBERGER, Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas (Anthropos 45. 1950. 297). Zu den ethnographischen Einzelheiten dieses Aufsatzes vgl. auch: ANDREAS GERSTNER, Die Handflügler in Glauben und Brauch der Wewäk-Boikin-Leute Neuguineas (Anthropos 46. 1951. 418-430).

I. Jagd auf Schweine und Kasuare

In verschiedenen Dörfern unseres Gebietes besteht der Glaube, daß bestimmte Schweine ganz bestimmten Männern des Dorfes zu eigen sind. Gemeint sind nicht die Dorfschweine, sondern die „wilden“ Schweine im Busch. Daß es sich dabei nicht so sehr um wirkliche Einzeltiere handeln kann, als vielmehr um „gedachte“ Schweine, die dann im konkreten Einzelfall, etwa bei der Jagd, erkannt und identifiziert werden können, läßt sich zwar nicht belegen, aber doch stark vermuten. Diese Schweine tragen eigene Namen; diese Namen werden vererbt. Um ein Beispiel zu nennen, heißen in dem Dorfe Tjapragoa die Schweine

des Mannes	Gunara :	<i>nimbeloi</i> ,
»	»	Hombo : <i>peringouru</i> ,
»	»	Winduo : <i>hondemugre</i> ,
»	»	Wali : <i>gunumbo</i> ,
»	»	Tjangawa : <i>gulumbi</i> .

Aus dem Dorfe Koigin wurden mir die Schweine-Namen *yuwitjepag*, *kunda* und *wambongre* bekannt.

Im hiesigen Sprachgebiet, d. h. in den papuanischen Wewäk-Boikin-Dialekten, nennt man das Schwein allgemein: *pore*, den Kasuar: *jamea*. Beide werden mit dem Speer (*fi*) geschossen oder mit dem „Schweinenetz“ (*porewuru*) eingefangen.

Ein Mann namens Wantje aus dem Dorfe Mambe² hat mir erzählt, wie nach der Mythe Wild und Sago entstanden sind: Die Frau *Woipo* aus dem Dorfe Brandi ging auf Reisen. In einer großen, aus Rohr verfertigten Tasche trug sie Schweine, Kasuare, Kängurus, Beutelnatten und „Eichhörnchen“³ bei sich. *Woipo* nahm ihren Weg durch die drei Tumerau-Dörfer und Botang, bis sie Mambe erreichte. Der Weg war beschwerlich, zumal die Frau auch noch ein schweres Bündel Sago auf der Tasche trug. In Mambe fraß das Eichhörnchen ein Loch in die Tasche, so daß einige Schweine, Kasuare und Beutelnatten herausfielen. In den Tumerau-Dörfern und in Mambe streute *Woipo* ab und zu etwas Sago aus. Diese Gegenden haben darum nur wenig Sagobestände und wenig Wild im Busch. Tiefer unten in der Grasebene, in der Nähe von Tjumeri, hielt der Mann *Matji* die Frau fest und ließ sie nicht mehr los. Als er ihre Tasche öffnete, sprangen alle Schweine, Kasuare, Kängurus und Beutelnatten heraus und liefen in den Busch und in das Alang-Alang-Gras. Der Sago der Frau blieb auch dort. So erklärt es sich, daß jene Gegend heute reich an Sago und Wild ist. Der Geist der Frau aber verschwand bald darauf im Fluß Tjumeri. *Woipo* schläft hier im Fluß, sagt man, und will nicht gestört sein. Sobald Leute den Fluß durchwaten, wird sie böse, d. h. der Fluß schäumt. Wird in der Nähe des Flusses Holz geschlagen, donnert es, und sogleich geht ein schwerer Regen nieder.

² Das Dorf Mambe liegt im Osten an der Grenze des Wewäkgebietes; seine Sprache gehört nicht mehr zu den Wewäk-Boikin-Dialekten.

³ Die „Eichhörnchen“ sind bunte Pelztiere, die sich mit Vorliebe auf den Kokospalmen aufhalten.

1. Die Jagd mit Netzen

Das sog. „Schweinenetz“ wird aus der Rinde des Baumes *poin* gefertigt und *porewuru* genannt. Nur Männer dürfen die Stricke für das Netz und das Netz selbst herstellen. Der Strick ist ungefähr so dick wie ein kleiner Finger. Die Öffnungen des Netzes messen etwa 15 cm im Quadrat. Ein Netz kann bis 20 m lang sein, seine Höhe (Breite) beträgt 100-120 cm. Solange der Mann am Netze arbeitet, steht er unter bestimmten Tabu-verboden: er darf keine Aale essen und keinen Geschlechtsverkehr haben. Die Netze hängen, wenn sie nicht gebraucht werden, unter den Wohnhäusern.

Soll eine Schweinejagd veranstaltet werden, legt der „große Mann“ der Siedlung einen Feuerbrand auf den Dorfplatz und ruft alle Männer herbei. Dann erhebt er sich und sagt: „Jetzt haben wir gutes Wetter, morgen ziehen wir mit den Netzen in den Busch. Wenn es regnet, könnt ihr euch genug mit euren Frauen abgeben.“ Es wird beraten, was geschehen soll. „Wir können in meinen Busch gehen“, erklärt einer der Männer, „ich habe Sago geschlagen; dorthin kommen viele Schweine, ich habe die Spuren gesehen.“ Am nächsten Morgen brechen die Männer mit den erwachsenen Jungen auf. Es werden 15-20 oder noch mehr Netze mitgetragen. Auf dem Jagdplatz werden die Netze an den Stämmen der stehenden Bäume aufgehängt und ausgespannt. Wo keine Bäume stehen, steckt man armdicke Hölzer in den Boden, an denen das Netz befestigt wird. Der untere Rand des Netzes wird stellenweise noch eigens befestigt, damit die gefangenen Schweine dort nicht entkommen können. Alsdann beginnt die Treibjagd. Unter viel Lärmen versuchen die Jungen, das Wild in die Richtung des Netzes zu jagen. Dem Netz entlang sitzen in Abständen die Männer. Verfährt sich ein Schwein oder ein Kasuar in dem ausgespannten Netz, so werden sie von den Männern mit Knüppeln erschlagen. An einer Stange hängend wird das Schwein unter dem Gesang der Männer und Jungen, die sich mit Blättern und Zweigen der Ziersträucher geschmückt haben, ins Dorf getragen. Falls nicht bald eine Geisterfeier oder andere Festlichkeiten in Aussicht steht, verteilt man das Fleisch an alle Männer. Die Teilnehmer der Jagd kochen, getrennt von den Frauen, einen Teil des Fleisches auf dem Dorfplatz.

2. Die Jagd mit Fallen

Parua ist der Name für die Schweinefalle (Fig. 1). Die gekreuzten, in den Boden eingerammten Hölzer sind vorn nicht ganz 1 m hoch, fallen aber nach rückwärts hin ab. In der Kreuzung der Hölzer liegt ein anderes Holz, das festgebunden ist. Die hochgezogene Tür hängt an einer Liane,

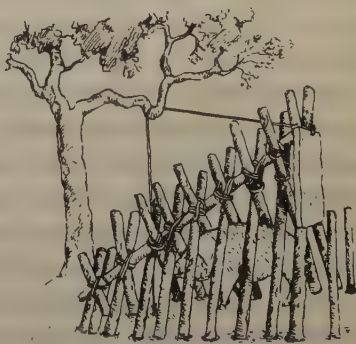


Fig. 1.

Die Schweinefalle (*parua*).
Zeichnung von Br. FRANKUS.

die über die Falle hin und dann hinten in die Falle hinein führt. Diese Liane kann auch oben über den Ast eines Baumes laufen. Am Ende der Falle ist diese Liane mit einer Art Zange am Boden befestigt. Frißt das Schwein an dem Sagoköder über der Zange, so löst sich diese, und die Tür fällt hinter dem Tiere zu. Diese Fallen werden an Stellen errichtet, wo kürzlich Sago geschlagen wurde. Der Gärungsgeruch des Sago lockt die Schweine an. Den Sagoköder in der Falle hat der Besitzer vorher mit den Zweigen verschiedener Ziersträucher bestrichen und mit Zaubersprüchen besprochen. Auch hat er sein Schwein im Busch (siehe oben!) mit Namen gerufen. Solange die Falle steht, muß der Besitzer sich des Geschlechtsverkehrs enthalten. Das gefangene Schwein wird gebunden und lebend ins Dorf gebracht.

3. Die Jagd in Fallgruben

Auf einem Buschpfad, den das Schwein öfters geht, wird die Fallgrube ausgegraben. Das Loch ist etwa 250-300 cm tief. Die Grube wird oben mit Reisig und Blättern abgedeckt. Sobald das Schwein, durch den Sagogeruch angelockt und abgelenkt, die dünne Tarnverkleidung betritt, stürzt es in die Grube und ist gefangen.

4. Die Jagd mit Hunden

Mit seinen drei oder auch mehr Hunden versucht der Jäger, das Schwein oder den Kasuar zu stellen. Die Hunde selbst töten das Tier, oder der Jäger speert es. Dazu benutzt er den Speer mit einer Bambusspitze (*hape*) oder den Speer aus dem Holz der wilden Betelpalme (*geimintja*).

Um Erfolg auf der Jagd zu haben, müssen Jäger und Hunde „heiß“ sein. Dieser Ausdruck „heiß sein“ ist den einheimischen Sprachen nachgebildet. Im Deutschen könnten wir ihn dem Wortgehalt nach wohl gut mit „angriffsig, unternehmungslustig, draufgängerisch“ wiedergeben. Da es sich natürlich um eine magische Qualität handelt, kann man zur Erreichung dieses Zieles verschiedene Zaubermittel und Zauberpraktiken anwenden. Davon mögen hier einige Beispiele folgen:

a) Der Mann Faiamea aus dem Dorfe Njumoikum hat folgenden Brauch: Er nimmt Rinde von den Bäumen *sinumburu* und *wantjoara* und Blätter der Strauchbrennessel (*tjebmea*) und legt sie auf eine Holzschüssel. Dazu kommt geschabte Kokosnuß. Nachdem noch heißgemachte Steine hinzugelegt sind und die Schüssel mit einer anderen Schüssel abgedeckt ist, wird der Inhalt gedämpft. Ist alles wieder abgekühlt und die Rinde entfernt, ißt der Mann den Rest und gibt auch seinen Hunden davon. Durch diese Zaubermischung (*gombi*) werden Mensch und Hunde für die Jagd „heiß“.

b) Eine andere Zaubermischung (*gombi*) für den Hund ist diese: Man mischt miteinander die Asche (*tjenambi*) vom Alang-Alang-Gras, die in den Dörfern Njomogu, Suandagum und Harobmo gewonnen wird, die schwarze Erde *mandain*, die vom Saurefluß kommt, ferner Ginger (*senabre*), Brennesseln (*tjebmea*) und die Früchte des Baumes *gobrig*. Der aus all diesen Pflanzen

ausgepreßte Saft wird in ein Stück Fleisch oder in anderes Essen gegeben, das dem Hunde gereicht wird. Bevor noch der Hund es frißt, wird der Speer des Jägers, der gewissermaßen die Personifikation des Geistes *Fisibmo* ist, mit Namen angerufen: „*Fisibmo*, steh dem Hunde bei, daß er ein Schwein stellt und tötet!“

c) Hat ein neuer Hund auf der ersten Jagd eine Beutelratte, eine Eidechse oder ein kleines Schwein gefangen, dann nimmt der Jäger die Leber und Galle des Tieres, wickelt sie in ein Cordylinenblatt (*hawwa*) ein, legt sie aufs Feuer und bestreut sie mit der schwarzen Erdfarbe *wara-huib* (*wara* = „Hunde“, *huib* = „Mischung“), bevor er das Ganze dem Hunde zu fressen gibt, wenn er am nächsten Morgen mit dem Hunde wieder auf die Jagd geht. Die Zeremonie soll nicht wiederholt werden. Die schwarze Erdfarbe muß in der Urimogegend gekauft werden.

d) Die Schlingpflanze *samauiaw* wird in ein *sobe*-Blatt gebunden und über das Feuer gehalten. Nachdem die Nase des Hundes damit stark eingerieben ist, gehen am nächsten Morgen Jäger und Hund auf die Jagd. Der Jäger darf aber nicht vergessen, seine Speere vorher mit *Ginger* (*genabre*) zu bestreichen.

e) Hatte der Jäger während der Jagdtage Beischlaf mit einer Frau, so ist der beste Hund ohne Erfolg. Um diese schädliche Wirkung seiner Verfehlung zu beheben, kaut der Jäger ein Stück der Schlingpflanze *warau* zusammen mit der Blüte des wilden Zuckerrohrs, füllt den ausgekauften Saft in einen kleinen Bambus, legt diesen ans Feuer und bringt ihn durch die Hitze zum „Explodieren“. Der Hund ist danach wieder jagdfähig.

5. Mittel, um die Schweine zu finden

Wenn auch das große Buschgebiet in früheren Jahren mit Wildschweinen ziemlich stark bevölkert war, so war doch selbstverständlich ihre Zahl wieder nicht so groß, daß man sie in dem unübersichtlichen Urwald leicht hätte finden können. Es stellt sich darum für unsern Eingebornen das Problem, wie er die Schweine überhaupt einmal findet. Er hat für diesen Zweck sein althergebrachtes Brauchtum und wirksame Zaubermittel zur Hand. Die Vorfahren spielen dabei eine große Rolle. Ich lasse hier einige Beispiele folgen:

a) Die Männer des Dorfes Tjapragoa schöpfen an drei verschiedenen Stellen im Busch Wasser aus Pfützen, in denen Schweine gelegen haben. Dieses Wasser wird in einem Lehmtopf mitten auf dem Dorfplatz zum Kochen gebracht. Dann werden die Schweine der Vorfahren mit Namen genannt. Die Männer sagen: „Die Vorfahren sind erzürnt; deswegen finden wir keine Schweine. Wir wollen uns mit ihnen versöhnen, damit wir wieder Schweine bekommen.“ Alsdann legt ein Mann die Zweige verschiedener Ziersträucher, die über dem Feuer etwas angebrannt wurden, auf die inzwischen herbeigebrachten Unterkiefer der Vorfahren und redet sie dabei an: „Vorfahren, wir geben euch diese Ziersträucher. Wir haben kein Fleisch, wir essen nur immer Sago. Habt Mitleid mit uns und verschafft uns Fleisch!“ Die Unter-

kiefer werden danach in die Häuser zurückgebracht. Das Wasser einer gespaltenen, unreifen Kokosnuß läßt man zu dem genannten Pfützenwasser in den Topf fließen. Am nächsten Morgen bringt ein Mann die Nußschale, die Zweige der Ziersträucher und drei mit dem Pfützenwasser gefüllte Bambusstücke in den Busch. Er sagt : „Vorfahren, wir kommen bald, dann müßt ihr uns Schweine schenken.“ Von dem erlegten Schwein kochen die Männer, getrennt von den Frauen, einen Teil auf dem Dorfplatz und sagen : „Jetzt essen wir zusammen mit den Vorfahren.“ Die Frauen erhalten zwar auch von dem Schweinefleisch, dürfen sich aber auf dem Dorfplatz nicht sehen lassen.

b) Wie es die Koiginleute machen, erzählte mir der Gewährsmann Gungamere : es werden in einem Topf zusammen getan und gekocht : Wasser aus Schweinepfützen im Busch, Rinde von den Bäumen *wabime*, *goma*, *soja*, *sagna*, ferner ein Zweig vom Zierstrauch *forehombi*, ein Erdwurm und ein kleiner Flußfisch, der früher getrocknet wurde. Nachdem die Brühe abgekühlt ist, wird sie auf die Unterkiefer der Vorfahren gestrichen. Dabei redet man die Vorfahren an : „Vorfahren, besorgt uns Fleisch!“ Die Brühe wird auch auf verschiedene Wege im Busch unter gleichzeitiger Nennung der Schweinenamen gesprengt. Nach erfolgreicher Jagd wird das Blut des gefangenen Schweines, ein kleiner Knochen und ein Stück Fleisch in einem Topf an der früheren Zauberstelle des Dorfes gekocht. Danach sagen die Männer zueinander : „Laßt uns zusammen mit den Vorfahren essen!“

c) Vom Gewährsmann Wimari aus dem Dorfe Orindagon erfuhr ich folgende alte Sitte : Im Geisterhaus riefen die Flöten. Frauen und Kinder liefen in den Busch. Die Männer stiegen ins Geisterhaus hinauf. Die beiden Geisterflöten *Njarama* und *Nuagia* lagen in der Mitte, die Männer saßen in langen Reihen zu beiden Seiten. Der „große Mann“ legte den Speer *Sogoro* vor die Flöten und sprach : „*Njarama* und *Nuagia*, nehmt den Speer und schickt uns Fleisch, dann werden wir zusammen essen.“ Die Flöten verstummten. Die Männer gingen ins Dorf und hatten dort ein großes Essen, das von den bereits zurückgekehrten Frauen gekocht worden war. Der Speer soll dann tatsächlich auf der Jagd Glück gebracht haben.

6. Verstorbene können die Schweine vertreiben

Die Verstorbenen können also als wohlwollende Ahnen die Schweine finden helfen. Sie können aber auch, wenn sie auf die Lebenden erzürnt sind, die Schweine vertreiben. Die Erzürnten müssen dann versöhnt werden, damit überhaupt noch Jagdglück möglich ist. Dafür folgende Beispiele :

a) Als ich im Jahre 1949 im Dorfe Njomogu auf Besuch war (das Dorf liegt von meiner Missionsstation Wirui aus zehn Stunden weit im Busch und ist noch ganz heidnisch), erklärte mir ein Mann eine Sitte, die an dem Abend praktiziert wurde. Hambinjaga, der Ehemann von Wabiaui, war gestorben. Wabiaui ging als zweite Frau zu einem andern Mann. Dieses Mannes eigentliche Frau hieß Wabiragoa. Die beiden Frauen gerieten nun in heftigen Streit miteinander. Wabiragoa wollte Wabiaui aus dem Hause haben. Der Geist des verstorbenen Habinjaga war sehr erzürnt. Der Sohn und Bruder

und auch die nächsten Anverwandten der Wabiaui fanden im Busch kein Wild mehr. Der erzürnte Totengeist mußte versöhnt werden. Nachdem das Essen gekocht war, kamen alle Männer des Dorfes auf dem Dorfplatz zusammen. Der erste Mann sprach zum Totengeist : „Du denkst, dein Sohn und Schwager hätten nicht gut für deine Frau gesorgt. Nein, das stimmt nicht ! Du weißt ja, wie die Weiber sind. Wabiaui liebte einen neuen Mann und lief zu ihm hin. Der neue Mann liebte sie auch. Er schlug seine erste Frau Wabiragoa, weil sie nicht haben wollte, daß deine Frau auch zu ihm kam. Dann schlug Wabiragoa deine Frau. Jetzt ist aber der Streit zu Ende. Beide wollen sich wieder versöhnen. Du darfst darum auch nicht länger zürnen. Habe Mitleid mit uns Männern, damit wir wieder Wild finden !“ Hierauf erhob sich Wabiaui und setzte der Versammlung kurz auseinander, wie alles kam. Auch Wabiragoa verteidigte sich. Die beiden Frauen tauschten sich dann Schlüssel voll Sago und Gemüse aus. Auch fand zwischen Wabiragoa und dem Sohn und Bruder der Wabiaui ein Austausch von Essen statt. Nach einer gemeinsamen Mahlzeit aller Männer strich der erste Mann mit den Zweigen der wilden Zitrone über alle Wege, die zum Hause des Verstorbenen führten, und ebenso um alle Pfosten des Hauses. In der Frühe des nächsten Tages zogen die Männer mit ihren Schweinenetzen gemeinsam auf die Jagd. Ob sie Erfolg hatten, weiß ich nicht, da ich inzwischen das Dorf verlassen hatte.

b) Als im August 1949 Paulain, eine junge Frau aus dem Dorfe Tjapragoa, gestorben war, suchten die Männer zwei Monate lang vergebens nach Wild im Busch. Die Vorfahren der Frau waren sehr erzürnt und hielten das Wild fest, sagte man. (Die verstorbene Frau hatte versucht, gemeinsam mit ihrem Mann ihr Kind abzutreiben. Das kostete sie das Leben. Der Mann floh sogleich in die Fremde, um sich beim Weißen als Kontraktarbeiter zu verdienen.) Um wieder Wild zu finden, machten dann die Männer von Tjapragoa die Zeremonien und Anrufungen, die ich im vorhergehenden Paragraphen unter a) bereits beschrieben habe.

7. Zaubersteine bringen Jagdglück

Bekanntlich spielen die sog. „Zaubersteine“ in den magischen Praktiken der Neuguineastämme eine hervorragende Rolle. Es wäre verwunderlich, wenn sie nicht auch für den Jagdzauber bei unsern Eingebornen hier in Verwendung ständen. Tatsächlich sind denn auch hier diese Zaubersteine, die vielfach die Namen von Schweinen tragen, sehr wohl bekannt und hochgeschätzt. Ich habe darüber folgende Tatsachen und Einzelheiten erfahren können :

a) Der Mann Giare aus dem Dorfe Sambogau besaß zwei von diesen Zaubersteinen. Als er aber im Jahre 1938 katholisch wurde, hat er sie beseitigt. Die Namen der Steine waren : *Himbameru* und *Mangeremo*. Sie sollen von den Vorfahren überliefert worden und sehr alt gewesen sein. Giare hatte sie von seinem Vater geerbt. Die Steine waren länglich-rund und von dunkler Farbe. Man bewahrte sie im Hause auf der Männerseite auf. Eine Frau durfte sie nicht berühren. Vor einer größeren Jagd wurde folgende Zeremonie vorgenommen : Alle Frauen und Kinder müssen in den Busch

verschwinden. Die Männer sind im Hause versammelt. Die Steine, die auf dem Fußboden des Hauses liegen, sind quadratisch von Sagostengelstücken umgeben. In diese Sagostengelstückchen sind die Federn des Nashornvogels, des Paradiesvogels und der großen-blauen Krontaube eingesteckt. Auf den Steinen liegt die rote Brennessel (*winuara*). Die Steine werden angesprochen: „*Himbameru, Mangeremo*, da liegt ihr so untätig, ich möchte euch töten.“ Der Besitzer der Steine geht auf alle Wege hinaus und bläst auf seinem Tritonshorn. Er bringt das Horn dann zurück und legt es auf die Steine. Gegen Abend kommen die Frauen aus dem Busch zurück und müssen nun Essen für die Männer kochen. Die Männer sitzen auf dem Dorfplatz. Dann essen sie zusammen mit den Vorfahren, wie sie meinen. „Vorfahren“, sagen sie, „wir essen schon so lange Zeit nur Sago und Gemüse. Das sind wir leid. Verhelft uns zu Fleisch! Morgen gehen wir in den Busch. Morgen wird eine große Treibjagd sein.“ Der Besitzer der Steine mußte aber zu Hause bleiben, bis das erste Schwein geschossen wurde; danach durfte auch er mit auf die Jagd gehen. Solange Wild gejagt wurde, was mehrere Tage dauern konnte, durfte er weder Muscheltiere noch Gemüse (*abiga*) essen. Er mußte sich zudem jeglichen Geschlechtsverkehrs enthalten. In und um sein Haus herum durfte kein Lärm gemacht werden. Die Brühe von dem zuerst geschossenen Schwein wurde über die Zaubersteine gegossen. Dieses erste Schwein wurde nur von den Männern, die an der Jagd teilgenommen hatten, zusammen mit den Vorfahren auf dem Dorfplatz gegessen. Alle weiteren Schweine wurden im Dorfe verteilt und konnten von allen Leuten, auch von den Frauen, gegessen werden. blieb das Jagdglück aus, konnte die Zeremonie wiederholt werden. Aber nur der Eigentümer durfte diese Steine für den Jagdzauber gebrauchen.

b) Auch im Dorfe Orindagon war ein Zauberstein, der zu Jagdglück verhalf. Er hieß *Masaijauraga*. Nach einer langen Reihe von Erben war der Stein bis auf Tjembaijoge gekommen, der ihn von seinem Vater Wimari geerbt hatte. Während des letzten Krieges verschwand der Stein, als eine Bombe in das Haus Wimaris fiel. Der Stein war aus grau-blauem Basalt, hatte in der Mitte ein Loch und war etwa so groß wie eine Faust. (Es handelte sich offenbar um einen sog. „prähistorischen“ Steinkeulenkopf in Kugelform.) Tjembaijoge bewahrte ihn im Männerhause auf. Keine Frau durfte ihn sehen, sondern nur die Männer und Jungen, die bereits in den Geisterkult eingeführt waren. Wenn ein Mann im Busch Schweinespuren entdeckt hatte, so gab er seinen Dorfgenossen davon Nachricht. Dann beschlossen die Männer, auf die Jagd zu gehen. War dieser Beschluß gefaßt, so wurde am Nachmittag vorher auf dem Dorfplatz ein Essen veranstaltet. Man aß Yams, Taro, Sago und Gemüse. Der Eigentümer des Zaubersteines saß bei seinem Stein *Masaijauraga* im Männerhaus. Die übrigen Männer waren auf dem Dorfplatz. Eine Holzschüssel voll Essen, und zwar Sago mit Fleisch, wurde ins Männerhaus getragen und *Masaijauraga* vorgesetzt. Der Eigentümer redete den Stein an: „*Masaijauraga*, wir Männer wollen mit den Netzen auf die Jagd gehen, wir wollen auch Schweinefallen machen. Sorge dann du dafür, daß die Schweine in die Fallen gehen und daß wir auch noch Schweine

mit den Netzen fangen können. Verschaff uns Schweine! Töte du sie!“ Der Sprecher aß nun das Essen von der Schüssel und ging zu den andern Männern auf den Dorfplatz hinunter. Am nächsten Tag zogen alle auf die Jagd. Der Zauberstein aber blieb im Hause liegen.

c) Als die Männer von Njumoikum-Orindagon die Hambraule-Leute bekämpften und deren Dorf in Brand steckten, ging hier ein berühmter Zauberstein für die Schweinejagd verloren. Narasembi, ein Mann von Hambraule, der jetzt an die 70 Jahre alt ist, schaffte dafür einen Ersatz. Im Busch hatte er einen länglichen Stein mit einem Loch darin gefunden. Er zeigte den Stein seinem Bruder. Dieser sagte: „Das ist ein Stein, um Schweine zu finden.“ Narasembi probierte ihn aus. Er strich mit dem Stein über den Sagoköder in seiner Schweinefalle und rief dabei seine Vorfahren an: „Vater, Mutter, all ihr Vorfahren, habt Mitleid mit mir, schickt mir ein Schwein! Ich habe kein Fleisch, habt Mitleid mit mir! Ich lege Sago hier in die Falle, macht doch, daß ein Schwein hineingeht!“ Acht Tage später hatte der Mann, wie er mir selbst erzählte, ein großes Schwein gefangen. In gleicher Weise tat er noch oft und immer mit wunderbarem Erfolg. Dem Stein gab er den Namen *Morogongre*. Mit diesem Namen sollen die Vorfahren früher ein Schwein benannt haben.

8. Drei kleine Jagdmiszellen

Zum Abschluß dieses Kapitels möchte ich hier noch drei kleinere Einzelheiten mitteilen, die sich in die bisherigen Rahmen nicht recht einfügen wollten, aber immerhin wert sind, festgehalten zu werden.

a) Es kommt wohl öfters vor, daß die Schweine selbst vom Jäger eingeladen werden, sich fangen zu lassen. Der Gewährsmann Tjembaijoge aus dem Dorfe Orindagon erzählte mir, wie er das macht. Er hat den Einladeruf von dem Mann Maipa aus dem Dorfe Kusaun gelernt. Hat er in einem Gebiet, wo erst kürzlich Sago geschlagen wurde, eine Schweinefalle aufgestellt und Sagoköder hingelegt, dann lockt er die Schweine herbei: „e, e, e, *Gulumbi* (Name des Schweines) komm hierher und friß diesen Sago; der ist für dich, komm und bleibe hier, e, e, e!“

b) *Wauwo* und *lawa* sind Verwandtschaftsnamen. *Wauwo* ist der „Mutterbruder“, d. h. alle Kinder einer Frau nennen die Brüder ihrer Mutter, also alle Onkel mütterlicherseits, *wauwo*. Der „Mutterbruder“ dagegen nennt alle Kinder seiner Schwester *lawa*.

Beim Tode eines „Mutterbruders“ (*wauwo*) wird zunächst der Verstorbene ausführlich betrauert und „beweint“, was für gewöhnlich etwa einen ganzen Monat in Anspruch nimmt. Danach opfern die Neffen und Nichten (*lawa*) ihrem verstorbenen *wauwo* (Mutterbruder) verschiedene Schmucksachen: Muschelringe, Hundezähne, Perlen, Muscheln usw., neuerdings auch Geld. Diejenige Person, die dem Verstorbenen verwandtschaftlich am nächsten stand, nimmt aus diesen Gaben einen Schmuckring aus Schildpatt (*bundi*), fährt sich damit über die Zahnreihen und sagt: „Wabia (Name des Verstorbenen), hilf uns, daß wir wieder Wild im Busch finden!“

In den nächsten Tagen veranstalten die Männer des Dorfes eine große Jagd auf Schweine, Kasuare, Kängurus, Beutelnattern usw. Wenn diese Jagd genügend Fleisch gebracht hat, wird zu Ehren des Verstorbenen ein großes Essen veranstaltet.

c) Fängt oder speert ein einzelner Mann ein kleines Schwein, so darf er es mit seiner Familie verzehren. Ein großes Schwein dagegen dürfen der Jäger und seine näheren Verwandten nie selbst essen. Sie dürfen von diesem Schwein überhaupt nichts essen. Das ganze Schwein wird an einen Freund oder einen Mann, mit dem sonst immer Fleisch ausgetauscht wird, abgegeben. Auch ein selbst großgezogenes Dorfschwein darf von der betreffenden Familie nie gegessen, sondern muß immer abgegeben werden. Wurde ein Wildschwein im Busch oder Sagogebiet eines Mannes gefangen oder gesperret, so gehört das Schwein zwar dem Eigentümer des Busches oder Sagogebietes, darf aber infolgedessen auch nicht von ihm oder dessen Sippe gegessen werden. Der Eigentümer schickt das Schwein an seinen Freund. Das so abgegebene Schwein muß jedoch in jedem Falle später wieder ersetzt werden, und zwar muß es ein Schwein von der gleichen Größe und Schwere sein. Die Rückgabe erfolgt, sobald der Freund Gelegenheit hatte, ein Ersatzschwein zu bekommen. Von dieser einmaligen und gleichwertigen Gegenleistung wird der Freund auch dann nicht entbunden, wenn er vielleicht erst nach längerer Zeit eine passende Gegengabe aufreiben kann. Was übrigens hier von den Schweinen gesagt ist, gilt gleicherweise auch von anderem größerem Wild, wie Kängurus, Baumbären usw. Es muß zwar nicht immer die gleiche Art der Tiere sein, die zurückgegeben wird, aber doch Fleisch in gleicher Güte. Wer ein Tier aufgefüttert hat, wird es nie selbst essen, sondern es immer abgeben.

II. Jagd auf Kängurus, Baumbären und Beutelnattern

Man unterscheidet das Baumkänguru (*njamintjing*) und das Bodenkänguru (*sase*). Das letztere ist kleiner als das erstere. Beide können in Netzen gefangen oder mit Pfeil und Speer geschossen werden. Das Bodenkänguru wird auch vielfach mit den Hunden gejagt.

Wie die beiden Arten der Kängurus entstanden sind, berichtet eine Mythe, die mir der Gewährsmann Demengre aus dem Dorfe Yamben, das zum Turubu-Sprachgebiet gehört (Anthropos 45. 1950. 297), mitgeteilt hat: Im Busch von Juwi, in der Nähe des Dorfes Yamben, führten viele Kängurus ein Tanzfest auf. Die Kängurus von Gauwi, nicht weit vom Dorfe Barebur entfernt, brachten ein Schwein gebunden nach Juwi und beteiligten sich an dem nächtlichen Tanz. Als gegen Morgen das Känguru *Tjuimenau-Soregomo-Njandangi* zu stark auf die Handtrommel schlug, zerriß das aus der Haut einer Eidechse verfertigte Trommelfell. Ein Känguru aus Sasingre fragte: „Was hast du gemacht, daß das Trommelfell zerriß?“ „Ich habe nur mit der flachen Hand geschlagen, sonst habe ich nichts getan.“ „Laß mich die Hand sehen“, sagte das Sasingre-Känguru. An der Hand des Trommlers waren scharfe Klauen zu sehen. Das Sasingre-Känguru nahm alsdann eine Muschel und schnitt die Hand des *Tjuimenau-Soregomo-Njandangi* auf. Das

geschnittene Känguru schämte sich, hatte große Schmerzen, eilte nach Gauwi zurück und kletterte auf einen Baum. Auf dem Wege hatte es viel Blut vergossen und sich mit der Pfote um den Hals gefahren (weshalb der Hals des Baumkängurus noch heute rotbraune Farbe trägt). *Tjuimenau-Soregomo-Njandangi* hatte auch einen Bruder namens *Sogomo-Jindengi*. Als dieser seinen verwundeten Bruder auf dem Baum sitzen sah, rief er ihm zu: „Ich kann da nicht hinaufsteigen. Bleib du oben, ich bleibe unten.“ Deshalb unterscheiden wir jetzt Baum- und Bodenkänguru. *Tjuimenau-Soregomo-Njandangi* hatte sich beim Tanzfest Kasuarfedern an den Schwanz gebunden. Darum hat das Baumkänguru jetzt einen langen, etwas buschigen Schwanz, während der Schwanz der Bodenkängurus bedeutend kürzer ist.

Sehr gesucht, sowohl des Fleisches als auch des Felles wegen, sind die Baumbären. Größere Arten der Baumbären sind: *tuonembe* (rotbraun), *urimbo* (weiß), *koang* (weißgelb), *kabreng* (bunt-weißgelb), *sibihara* (rotbraun). Kleinere Arten sind: *haman*, *rango*, *njangfri*. Das weibliche Tier trägt nur ein Junges in der Bauchtasche mit sich. Sitzt der Baumbär auf einem alleinstehenden Baum, so wird der Baum gefällt, und das Tier wird von den Männern, die den Baum umstehen, mit Knüppeln erschlagen. Auf der Erde laufend werden die Tiere mit Hunden gejagt oder sonst mit Pfeil und Bogen geschossen.

Der Mann Mangaroa aus dem Dorfe Njumoikum besaß früher einen roten Stein (roter Quarz), der ihm zu vielen Baumbären verhalf. Er erzählte mir, sooft er auf die Jagd in den Busch gehe, lecke er an dem Steine und sage: „Jetzt möchte ich Baumbären fangen gehen.“ Der Mann behauptete, daß er auf diese Weise immer viele Baumbären entweder mit dem Pfeil geschossen oder mit dem Knüppel erschlagen habe. Seine gejagten Baumbären tauschte er aber stets aus, weil er sie selbst nicht essen durfte. Der

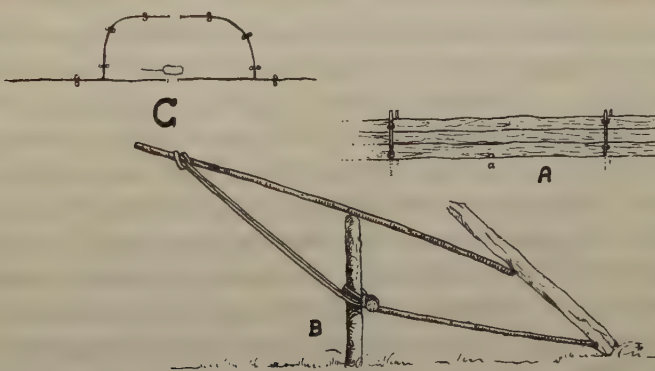


Fig. 2. Die Beutelrattenfalle (*morì*).

- A Der Zaun, 50 cm hoch, mit der kleinen Öffnung (a) von 5 : 5 cm.
- B Die Falle. Am oberen Holz ist links mit einer Schlinge eine Liane befestigt, die sich um den mittleren Pfosten schlingt und dort einen kleinen Pflock festhält. Gegen diesen Pflock drückt das untere Holz. Berührt die Ratte das lose untere Holz, so fällt der Stein herunter und erschlägt das Tier.
- C Grundriß des langen und des kleinen Fallenzaunes. Die kleinen Einlauföffnungen in beiden Zäunen sind zu sehen. (Zeichnung von Br. FRANKUS.)

Grund dafür ist das Tabuverbot, das hier wie auch sonst für jeden Jäger seinem selbst erlegten Wild gegenüber besteht.

Beuterratten (*mori*) sind eine sehr beliebte Zuspeise zum Sago. Das Muttertier kann 1-3 Junge in der Bauchtasche mit sich tragen. Die Tiere werden meistens nachts gefangen; *mori fia ba* = „Beuterratten werden mit Steinen getötet“. Für diesen Zweck wird ein Zaun von 30-100 und mehr Meter Länge gemacht. Der Zaun ist etwa 50 cm hoch. Jedesmal werden zwei gegenüberstehende Stöcke aus wildem Zuckerrohr, zwischen denen die Sago-palmrinde aufgeschichtet wird, in einem Abstand von je zwei Metern zusammengebunden. Im Zaun befinden sich alle 3-4 m kleine Öffnungen von etwa 5 cm im Quadrat. Hinter den Öffnungen sind dann, nur immer auf einer Seite des Zaunes, die Steinfallen aufgestellt (Fig. 2). Sind die Früchte der Pflanze *hombowok* reif, dann machen die Männer um dieses Standgebiet einen Zaun, sonst aber verläuft der Zaun meistens in einer fast geraden Linie. Oft arbeiten mehrere Männer zusammen und können 50 und noch mehr Fallen aufstellen. Um die Steinfaller selbst wird auch ein kleiner Zaun errichtet, in dem eine Öffnung von oben genannter Größe ist, die sich gegenüber der Öffnung des langen Zaunes befindet. Durch beide Löcher können die Beuterratten hineingehen. Die Männer überwachen die Fallen. Solche Beuterrattenfallen sind hier in der Gegend allgemein gebräuchlich. Der Eingeborne hat sie nicht von den Weißen übernommen.

III. Jagd auf Vögel und Schildkröten

Der Nashornvogel (*fari*) legt seine Eier in Baumlöcher auf sehr hohen Bäumen. Während unten ein Mann an den Baum klopft, sitzt oben am Loch ein anderer Mann, der das aufgescheuchte Tier ergreift, wenn es aus dem Loch herauskommt. Zuweilen wird auch ein Netz in kurzer Entfernung vor der Öffnung ausgespannt, in dem sich der Vogel bei seinem Ausflug verfängt. Kinder sollen krank werden, sagt man, wenn sie Fleisch oder Eier vom Nashornvogel essen. „Große Männer“ tragen gern den Halsteil des männlichen Tieres mit den rotbraunen Federn als Stirnschmuck beim Tanz. So viele zugeschnittene weiße Schwanzfedern des Nashornvogels ein Mann in seinem Kopfhair stecken hat, so viele Leute hat er im Krieg getötet. In den Geisterhäusern finden sich viele Darstellungen dieses Vogels, sei es auf Holz geschnitzt, sei es auf den unteren Teil des Sagoscheidenblattes gemalt.

Der Paradiesvogel wird *manui* genannt. Dieser Vogel ist sehr scheu und darum nur selten sichtbar. Am Fluß oder Wasserloch, wohin er zum Trinken oder Baden kommt, legen die Männer Hölzer hin, die mit dem Saft des Brotfruchtbaumes bestrichen sind. Klebt der Vogel an dem Holz fest, so wird er von dem beobachtenden Manne ergriffen. Der Paradiesvogel darf auch von den Eingebornen mit Pfeil und Bogen geschossen werden. Dem Weißen aber ist es heute bei sehr hoher Strafe von der Regierung verboten, ihn zu schießen, weil er unter Naturschutz steht. Mehr noch als der weiße und blaue wird der rotbraune Paradiesvogel wegen seines Schmuckes gesucht.

Die Eingeweide des Vogels werden herausgenommen, der Balg getrocknet. So wird er dann, oder auch die einzelnen Schwanzfedern, von den Männern als Schmuck bei Tanzfesten im Haar getragen. Wo der Paradiesvogel nistet, konnte mir kein Eingeborner sagen.

Von den verschiedenen Papageien ist der weiße der gesuchteste, hauptsächlich wegen seines gelben Kopfschmuckes. Dieser, wie auch fast alle Federn des Vogels, sogar die Flaumfedern, werden von Männern und Kindern zum Schmücken der Haare beim Tanzfest gebraucht. Man schießt die Papageien meistens mit Pfeil und Bogen. Vereinzelte Papageien, besonders weiße und rote, sind auch gezähmt in den Dörfern anzutreffen.

Bezüglich des weißen und roten Papageien geht ein Märchen, dessen Inhalt kurz dieser ist: Am Sagoplatz Kofgo haben sich zwei Papageien gestritten. Der eine Papagei rieb den andern mit frischem Sago ein; so wurde dieser weiß. Der weiße Papagei nun zahlte dem andern heim und rieb ihn mit Wasser vom gewaschenen Sago ein; so wurde dieser rot.

Die kleineren Vögel können mit Pfeil und Bogen geschossen, mit Steinen erlegt, mit Netzen gejagt oder mit Klebstoff (*pigu*) gefangen werden. Über diese „Leimruten“ und den Klebstoff wäre noch folgendes zu sagen: Wenn man dem Brotfruchtbaum (*hang*) den weißen Saft (*pigu*) abgezapft hat, läßt man den Saft eine Zeitlang stehen, bis er etwas dicker geworden ist. Dann wird er mit heißen Steinen gekocht und mit dem Saft der Schlingpflanze *mintjoge* vermischt. Diesen „Leim“ streichen die Jungen auf die Äste der Bäume, deren Früchte reif sind und von den Vögeln gesucht werden. Die Füße der Vögel kleben in dem Leim fest, die Tiere fangen an, mit den Flügeln zu schlagen, so daß auch die Flügel klebrig werden. Die Jungen, die auf der Lauer liegen, ergreifen dann die hilflosen Vögel.

Warum gibt es so viele bunte Vögel im Busch? Der Gewährsmann Hangohin aus dem Dorfe Wawat, das an der Grenze des Wewäkgebietes liegt, erzählte mir schmunzelnd sein Vogelmärchen: Ein Mann sagte zu seinem Nachbar: „Morgen früh gehen wir beide mit unsern Netzen hinunter an den Fluß.“ Ein Geist (Pidgin: *masalai*) hatte dies gehört. Dieser Geist weckte am andern Morgen in aller Frühe den Mann, der seinen Nachbar gestern eingeladen hatte. Der Geist wurde als solcher nicht erkannt. So zogen sie beide zusammen hinab zum Fluß Ibugut. Der Mann fing mit seinem Netz eine Anzahl Fische und gab sie dem Geist, damit er sie in die Tasche fülle. Der Geist brach aber wiederholt den Kopf des Fisches ab und steckte nur den Fischkopf in die Tasche, während er den Rest des Fisches verzehrte. Der Mann dachte bei sich: „Wer ist das nur, wer ist da mit mir gekommen? Das ist kein guter Mann.“ Der Mann fürchtete sich und wollte den Geist los sein. „Geh weiter flußaufwärts“, sagte er zu ihm, „und treibe die Fische herunter. Ich spanne hier das Fischnetz aus.“ Als der Geist sich entfernt hatte, spannte der Mann das Netz aus. Dann stellte er in das Flußbett einen schweren Baumstamm. Er zog die Schwanzfedern des Nashornvogels aus seinem Haar und steckte sie oben auf den Baumstamm. Man hätte glauben können, es würde jemand im Wasser sitzen. In der Nähe stieg der Mann auf einen Baum. Beim Hinaufklettern riß er mit seinem Kasuarknochendolch

die Rinde des Baumes auf, so daß das Baumharz herausfloß. So saß der Mann sicher in der Baumkrone. Als der Geist zurückkehrte und den Baumstamm im Wasser sah, glaubte er, es sei der Mann. Als er ihn ergreifen wollte, wurde der Baumstamm vom Wasser abgetrieben. „Wo ist der Mann?“ schrie der Geist. Da sah er ihn oben auf dem Baume sitzen. „Warte nur, bald werde ich dich auffressen“, rief er ihm zu. Ein weiblicher Vogel kam geflogen und sah den Mann auf dem Baume. Der Vogel hieß *Kanagal*. Das Vogelweibchen flog zurück und berichtete dem Vogel Männchen *Kalafia* (er hat einen roten Fleck auf der Stirn): „Dort drüben sitzt ein Mann auf dem Baume.“ *Kalafia* flog zu ihm, erkundigte sich und sagte zu ihm: „Komm herunter und geh mit mir!“ Der Mann sagte: „Nein, der Geist dort will mich töten.“ *Kalafia* entfernte sich. Aber bald kehrte er zusammen mit vielen Vögeln zurück, mit Papageien, Tauben, Nashornvögeln usw. *Kalafia* rief dem Mann in der Baumkrone zu: „Hab nur keine Angst mehr! Komm, jetzt wollen wir dich fortbringen.“ Der Mann sagte: „Nein, ich gehe nicht, der Geist unten will mich töten.“ Alle Vögel zusammen schafften nun einen mächtigen Stein auf den Baum hinauf. Sie wollten den Stein von oben hinabfallen lassen, um den Geist zu erschlagen. Als aber der Stein hinabfiel, wich der Geist ihm aus. Nur sein Haus stürzte ein. Die Vögel nahmen den Mann mit sich nach unten. Als der Geist ihn ergreifen wollte, trugen ihn die Vögel durch die Luft ins Dorf Grebere. Hier machte der Mann aus Dankbarkeit für die Rettung den Vögeln ein großes Festessen. Schweine, Sago, Kokosnüsse, auch Ringe und andere Schmucksachen, die von den Dorfbewohnern beigesteuert waren, wurden den Vögeln geschenkt. Zum Zeichen der Freude und weil sich an das Essen ein Tanzfest anschloß, bestrich man die Vögel auch mit bunten Farben: weiß, rot, gelb und mit Asche. Später behielten die Vögel die bunte Bemalung bei. Am Flusse Ibugut liegt heute noch der gewaltige Stein, mit dem die Vögel den Geist töten wollten.

Bisweilen wird auch Jagd auf die Buschhühner gemacht, aber nicht sehr häufig. Im allgemeinen werden die Hühner geschützt, weil man ihre Eier haben möchte. Man sieht nicht gern, wenn der Weiße ein Buschhuhn schießen läßt. Nicht alle Männer essen die Eier; für manche sind die Eier tabu. An Hühnerarten unterscheidet man:

a) *walun*. Das Tier ist groß, von schwarzer Farbe und hat rote Füße. Die Eier sind rotbräunlich und dreimal so dick wie ein Hühnerei. Unten im Nest, das 150 cm hoch sein kann und einen Durchmesser von 2 m haben mag, liegen 10-20 Eier. Die großen Nester sind aus Reisig und Blättern gemacht. Das junge Küken muß sich später selbst einen Ausgang verschaffen.

b) *sara*. Dieses Huhn ist kleiner, hat graues Gefieder und auch graue Füße. Das Nest ist ungefähr das gleiche wie das des *walun*. 2-3 Eier liegen meist in ihm, die die Dicke von Enteneiern haben.

c) *bungbung*. Dieses Huhn baut ein großes, hohes Nest. Das Tier ist auch groß und von schwarzer Farbe. Es legt bis 40 Eier in ein Nest. Diese sind weiß und von der Größe der *walun*-Eier.

d) *hambanjagna*. Dieses Huhn ist schwarz und klein. Es macht kein Nest, sondern legt seine 3-5 Eier an einen Baum.

Waningu, der Dorfälteste in der Siedlung Sambogau, besaß früher vier Steine, die ihm Glück mit Hühnern brachten. Diese Steine waren alle weiblich und hießen: *Sanue*, *Sagamea*, *Handamoi* und *Meri*. Sie hatten eine rotbraune Farbe, ähnlich den Buschhuhneiern. Wenn die Hühner im Busch anfangen zu „fegen“, d. h. Nester zu bauen, strich Waningu rote Farbe (*ko*) auf diese Steine. Nach einiger Zeit ging er dann in den Busch, um Hühner zu jagen oder Eier zu suchen, und zwar immer mit großem Erfolg, wie er mir sagte.

Die großen Schildkröten ohne Schildpatt werden im Dorf Mandi, das am Rande außerhalb des Wewäkgebietes liegt, der Reihe nach genannt: *lato*, *pulepul* und *kariob*. Die kleineren Schildkröten, die man in den Flüssen findet, heißen *fejæe*. Die Schildkröten mit Schildpatt leben vielfach in der Nähe der Riffe. Ihr Fleisch ist schmackhafter. Sie werden vor allem wegen des Schildpattes gesucht. Aus dem Schildpatt werden Ringe verfertigt, die als Schmuck an den Armen, auf der Brust, an den Handgelenken oder in den Ohrläppchen getragen werden. Die großen Schildkröten werden vom Kanu aus in der See gespeert oder, wenn sie an Land gekommen sind, auf den Rücken geworfen. Um sie zu töten, wird ihnen das Genick gebrochen. Die Flußschildkröten werden gespeert oder mit „Angeln“ gefangen. Früher wurden diese Angeln aus Schweineknochen hergestellt. April, Mai und Juni sind die Monate, in denen die großen Schildkröten an Land ihre Eier legen. 60-80 Eier liegen zusammen, etwa 1 m tief im Sand. Die runden Eier, die ungefähr von der Größe eines Hühnereies sind, werden von der Sonne ausgebrütet. Der Eingeborne sucht die Eier, indem er die verdächtige Stelle im Sand mit einem Stäbchen absteckt. — Das getötete Tier wird zuerst ins Feuer gelegt oder kann auch gleich so an Ort und Stelle zerteilt werden. Alles ist brauchbar an ihm zum Essen, mit Ausnahme des Panzers. Das Fleisch wird gekocht oder geräuchert.

Der Gewährsmann Jage aus dem Dorfe Mandi, das außerhalb des Wewäkgebietes liegt, teilte mir folgende Mythe mit: An der Küste des Dorfes Sikan (weiter östlich gelegen) lebten ein Mann und seine Frau. Die Frau gebar keine Kinder. Wenn die Frau ihre Menstruation hatte, mußte der Mann für sie das Essen kochen. Die beiden gerieten in einen heftigen Streit miteinander. Nachdem der Mann seine Frau geschlagen hatte, lief er in seinen Garten. Die Frau saß da und weinte. Nach einer Weile stieg sie ins Wohnhaus hinauf und nahm ihre Hundezahnkette. Dann warf sie alle Feuerzangen, Schnur Taschen, Wassereimer und Holzschüsseln aus dem Hause hinaus. Draußen zerschlug sie mit einem Beil alle diese Geräte bis auf eine Holzschüssel. Dann überlegte sie, was sie machen wolle. Im Hause legte sie ihren Hundezahnschmuck an. Mit der noch erhaltenen Holzschüssel ging sie hinunter an die See, hielt sich die Schüssel vor der Brust fest und schwamm so in die See hinaus. Es ging alles gut. Sie schwamm weiter und weiter in die See hinaus. Als der Mann am Abend heimkam, sah er die Verwüstung vor und in seinem Hause. Alles war zerstört. Die Frau war verschwunden. Vergebens suchte und rief er nach ihr. Er fragte den Mann seiner Schwester, wo wohl seine Frau geblieben sei, aber auch dieser wußte es nicht. Drei Tage

lang wurde ringsum in den Dörfern nach der Frau gesucht und gefragt, aber es war alles vergebens. Die Frau war nirgendwo zu finden. Niemand hatte sie gesehen. Als der Mann in der vierten Nacht im Hause schlief, schlug etwas draußen an die Leiter des Hauses. Der Mann leuchtete die Stelle mit einer Fackel ab und fand da eine Schildkröte. Weder er noch der sofort herbeigerufene Schwager wußten, was das für ein Tier sei. Der Schwager sagte: „Wir drehen das Ding um und binden es an einer Stange fest.“ Darauf legten sich die Männer wieder schlafen. Nachdem sie am andern Morgen Feuerholz gesammelt hatten, hielten sie die Schildkröte über das Feuer und zerlegten sie. Dabei kam die lange Hundezahnkette zum Vorschein. Als der Schwager die Kette sah, sagte er: „Das ist ja die Schmuckkette deiner Frau, meiner Schwester.“ (Demzufolge hatte jeder der beiden Männer die Schwester des andern geheiratet.) So war es in der Tat. Beide wurden sehr traurig. Das Fleisch der Schildkröte wurde an alle Männer des Dorfes verteilt. Sie fanden es sehr gut. Mit den Eiern aber wußte man nichts anzufangen. Man legte sie ins Haus, bis nach entsprechend geraumer Zeit kleine Schildkröten herauskamen. Der Mann setzte die kleinen in den warmen Sand. Bald waren sie verschwunden; sie waren in die See gelaufen. Später gab es an verschiedenen Orten der Küste entlang Schildkröten. Die Leute im Dorfe Sikan selbst dürfen aber keine Schildkröten essen, wohl aus dem Grunde, weil die erste Schildkröte eine von ihren Frauen war.

Tibetische Dialekte von A mdo

Von P. MATTHIAS HERMANN, S. V. D., Bombay, Indien

Inhalt :

- I. Einleitung
- II. Der dPa ri-Dialekt
 - 1. Die Konsonanten
 - 2. Die Vokale
 - 3. Die Töne
- III. Tibetische Dialektforschung

I. Einleitung

Die nordöstliche Provinz des alten Tibet heißt mit ihrem einheimischen Namen A mdo. Sie umfaßt im großen und ganzen das Flußsystem des rMa chu (Huang ho). Die natürliche Grenze im Süden ist die Wasserscheide zwischen dem rMa chu und Bri chu (Yang tse). Das Quellgebiet des letzteren reicht ethnologisch und linguistisch noch nach A mdo hinein. Es zeigt sich ja oft, daß Naturgrenzen auch Sprach- oder Dialektgrenzen sind.

A mdo umfaßt ein großes Gebiet, das etwa von 90°-103° östlicher Länge und von 33°-39° nördlicher Breite reicht und wiederum in mehrere natürlich gebildete Zonen aufgegliedert ist. Diese gewaltige Ausdehnung und Aufgliederung läßt schon vermuten, daß die Sprache von A mdo nicht einheitlich ist, sondern wohl verschiedene Dialekte aufweist. Ein spezifischer Unterschied wird gebildet durch die Sprache der Ackerbauern und Viehzüchter. Die A mdo-Bauern schleifen die Präfixe und Endkonsonanten stark ab und nehmen mit Vorliebe Vokalwandel vor. Die Leute in der Umgebung der Gyo tzung Lamaserie in den Südbergen von Lo tu sprechen z. B. *mar*, Butter, wie *mä* aus mit ganz flüchtigem *r*, das auch verschluckt werden kann; *rta*, Pferd, heißt bei ihnen *ta*. etc. Bei den Nomaden sind Präfixe und Endkonsonanten deutlich hörbar. Der Unterschied zwischen beiden Gruppen ist schon so groß geworden, daß die Tibeter wie auch die Mohammedaner und Chinesen die eine *rong skat* (*ron skad*) (Bauernsprache), die andere *broch skat* (*abrog skad*) (Nomadensprache) nennen. Da die Ackerbauzone sich im tibetisch-chinesischen Grenzland lang hinzieht und natürliche Hindernisse manche Gebiete abschließen, zerfällt die Bauernsprache in verschiedene Dia-

lekte. Der eben erwähnte Dialekt von Gyo tzung ist sehr korumpiert. Überquert man nun die Wasserscheide nach Süden zum rMa chu hin, so findet man im Gebiet von Ba yän (Hua lung) einen bedeutend bessern Bauernndialekt. Ähnlich ist es in manchen Gebieten. Die Unterschiede sind aber nicht allzu groß, so daß die Leute sich doch verständigen können. Das wird aber anders, wenn man vom südlichen A mdo über die rMa chu- Bri chu-Wasserscheide nach Khams kommt. Der Zhing bza Lama von Ra gya bezeichnete mir gegenüber das Reden dieser Khams-Leute als „Vogelzwitschern“, das ihnen unverständlich sei. Wir haben also in A mdo zunächst die *rong skat*, welche wieder verschiedene Unterdialekte aufweist.

Dem gegenüber steht die große Gruppe der Nomadensprache. Tzong kha pa, ein geborener A mdo pa (1357-1418), charakterisierte sie als eine archaisierte Sprache, welche das ganz alte Gepräge am besten bewahrt habe. Genau so äußerte sich mir gegenüber der verstorbene Pan chen Lama dGe lags rnam rgyal (1883-1937). Sein Bruder gestand EKVALL: „The drok skad of Amdo sounds much like bod-skad sounded when it was first written.“¹ Unter den weitzerstreuten Nomadenstämmen von A mdo gibt es noch weitere Dialektunterschiede. Es seien nur folgende größere Gruppen aufgezählt: mThzo sngon po(Kukunor)-, Süd-rMa chu-, bLa brang-, Co ne-, Go log-, A rig- und dPa ri-Dialekt. Als der beste gilt jener vom Süd-rMa chu. Er wird von den Nomaden gesprochen, welche in dem Gebiet von der großen rMa chu-Kehre bis zur Nordost-Kehre wohnen (etwa von 34°-36° nördlicher Breite). Außer der Sprache der Go log zeigen jene der anderen Stämme geringe Unterschiede. Im folgenden wird der dPa ri-Dialekt näher behandelt. Ich habe lange in der Nähe dieser Stämme gewohnt und besitze ein tibetisches Manuskript, welches über diesen Dialekt handelt. (Zitate daraus werden mit (M) bezeichnet.)

Die dPa ri gehören mit zu den ältesten Stämmen von A mdo. In alter Zeit wohnten sie im Kukunor-Gebiet und wurden von dort durch die Mongoleneinfälle (etwa ab 1650) in die Berge südlich und nördlich des Tä tung Flusses (aJi lag chu) abgedrängt. Sie siedeln etwa 20 km oberhalb Mōng yuän bis Lien tcheng. Auch das Gebiet heißt jetzt dPa ri. Allein von Ping fän aus werden 35 Abteilungen derselben verwaltet. Sie sind zum Teil zum Ackerbau übergegangen, da sie das Weideland verloren. Im folgenden wird nur die Nomadensprache berücksichtigt.

II. Der dPa ri-Dialekt

1. Die Konsonanten (tibetisch gsal byed)

a) Die Grundkonsonanten

Der Grundkonsonant gilt als Wortstamm und Vokalträger. Der tibetische Name ist *mnian g zhi* (*miñ gzhi*), Wortfundament. Er wird nur für jene Konsonanten gebraucht, die nicht als Präfix und Suffix dienen, sondern nur den Wortstamm bilden.

¹ R. B. EKVALL, Cultural relations on the Kansu-Tibetan Border. Chicago 1939, p. 80.

Gutturale :

ka : *ka* ist stimmlos und hart wie *k* in Knabe. „*ka* wird das *ka zed*, offenes *ka*, genannt. *ka* wird mit energischer Kraft ausgesprochen“ (M).

Beispiel : *ka ba*, Säule, = *ka wa*.

kha : *kha* ist aspiriert wie *kh* in Khaki. B. : *kha ba*, Schnee, = *kha wa*.

ga : *ga* ist stimmhaft und weich wie *g* in Gabe. „*ga* wird *ga dum*, geschlossenes *ga*, genannt. *Ga* wird nach Art des sogenannten 'aga weich ausgesprochen“ (M). B. : *gañ ba*, voll, = *gang wa*.

Palatale :

ca : *ca* ist stimmlos und hart und wird wie *tja* ausgesprochen. „*ca* wird das *ca log*, verschlungenes *ca*, genannt ; *ca* wird dem *ch* gleich energisch ausgesprochen“ (M). B. : *cañ*, alles, = *tjang*.

ch : *cha* ist aspiriert wie *tcha*, ähnlich wie in Tschako (Kopfhelm). B. : *chañ*, Schnaps, = *tchang*.

ja : *ja* ist stimmhaft und weich. Es lautet wie *dj* in Adjektiv. „*Ja* wird 'aja zed, offenes *ja*, genannt. *ja* wird wie ein 'aja weich ausgesprochen“ (M). B. : *ja*, Tee, = *dja*.

Dentale :

ta : *ta* ist stimmlos und hart wie *t* in Treber. „*ta* wird das *ta stes*, hartes *ta*, genannt. Es wird wie *tha* energisch ausgesprochen“ (M). B. : *til*, Sesam, = *til*.

tha : *tha* ist aspiriert wie *th* in Theke. B. : *thal ba*, Asche, = *thal wa*.

da : *da* ist stimmhaft und weich wie *d* in Degen. „*da* wird das *da skya*, weiches *da*, genannt. *da* wird wie 'ada weich ausgesprochen“ (M). B. : *dal ba*, Ruhe, = *dal wa*.

Labiale :

pa : *pa* ist stimmlos und hart wie *p* in Kaplan. „*pa* wird das *pa kha phye*, offenummundiges *pa*, genannt. *pa* wird mit gespannten Lippen geschlossen ausgesprochen“ (M). B. : *pañ ba*, Busen, = *paŋ wa*.

Wenn *pa* auf das Präfix *d* folgt, wird es wie *chwa* ausgesprochen ; *ch* = *ch* in ach. B. : *dpał*, Ruhm, = *chwal*. Wenn der Silbe *pa* ein Wort vorhergeht, das auf *ñ* oder *r* endigt, so wird *pa* wie *wa* gesprochen. B. : *khañ pa*, Haus, = *khang wa* ; *char pa*, Regen, = *tchar wa*.

Geht dem *pa* ein Wort mit dem Endkonsonant *g* oder *gs* und dem Vokal *a*, *e* oder *o* voran, dann wird *g*, *gs* + *pa* zusammengezogen und wie *chwa* gesprochen. B. : *thag pa*, Seil, = *thach wa* ; *btag pa*, binden, = *btach wa*. Hat das Wort jedoch den Vokal *i* oder *u*, dann wird *g*, *gs* + *pa* wie *chbkha* gesprochen. B. : *thig pa*, Tropfen, = *thichbkha*. Nach derselben Regel wird *par* wie *chwar* oder *bkhar* gelesen. B. : *bkag par*, verbieten, = *bkach war* ; 'ajig par, zerstören, = 'adjich bkhar. Folgt *pa* auf eine offene Aspirata, wird es wie *wa* gesprochen. B. : *kha pa*, Säule, = *kha wa*.

po wird wie *wo* gesprochen. B.: *rgyal po*, König, = *rgyal wo*. Folgt *po* auf ein Wort mit dem Vokal *u* oder *i* und dem Endkonsonant *g*, dann wird *po* wie *kho* gesprochen. B.: *phyug po*, reich, = *bchuch kho*; *phyug por*, = *bchuch khor*.

pha: *pha* ist aspiriert wie *pha* in Schnapphahn. *phañ ba*, sparen, = *phang wa*. *pha* wird aber oft wie *ha* gesprochen. B.: *phebs*, kommen, = *hep*; *phan thog*, Nutzen, = *hän thoch*; *par la soñ*, gehe dorthin, = *ha ra song*.

In den A mdo-Dialekten besteht das Bestreben, *p* und *ph* zu erweichen.

ba: *ba* ist stimmhaft und weich wie *b* in Kabel. „*ba* wird das *ba dum*, geschlossenes *ba*, genannt. *ba* wird auch ähnlich wie *wa* gesprochen“ (M). B.: *bab*, niedergehen, = *baþ*; *bañ*, Vorratsraum, = *wang*.

Geht dem *ba* das Präfix *d* voran, dann wird es wie *chwa* gesprochen. B.: *dben pa*, Einsamkeit, = *chwäm pa*. Das *ch* ist weich gleich einem Zäpfchen-*r*. Der Vokal *e* wird in ein *ä* verwandelt; *n* in Kontraktion mit *p* wird zu *m*. Im Gegensatz dazu lautet das als *chwa* gesprochene *dpa* wie *ch* in „ach“ (vgl. oben).

Palatale-Sibilante:

tza: *tza* ist stimmlos und hart wie *tz* in Hetze „*tza* wird ähnlich wie *thza* hart ausgesprochen“ (M). P.: *tzoñ*, Wildzwiebel, = *zong*.

thza: *thza* ist aspiriert wie *tzh* in Schatzhaus. B.: *thzoñ*, Handel, = *zhong*.

dza: *dza* ist stimmhaft und weich wie *ds* in redsam. „*dza* wird dem sogenannten *adza* gleich weich ausgesprochen“ (M). B.: *mdzo*, Yakbastard, = *mdso*.

Nasale:

ña: *ña* ist nasal-gutural wie *ng* in Anger. B.: *ña*, ich, = *nga*.

nya: *nya* ist nasal-palatal wie etwa *Nia* in Niagara. B.: *nya*, Fisch, = *nya*.

na: *na* ist nasal-dental wie *na* in Nase. B.: *na*, Lebensalter, = *na*.

ma: *ma* ist nasal-labial wie *ma* in Maser. B.: *ma*, Mutter, = *ma*.

ma wird vor *i* und oft vor *e* wie *mnyi* oder *mnye* ausgesprochen. B.: *mi*, Mensch, = *mnyi*; *mes po*, Vorfahren, = *mnye wo*.

Die anderen Konsonanten:

lba: *lba* ist ein *ba* mit überschriebenem *la*. Es wird als *wa* geschrieben und wie (*wa*) *chwa* gesprochen; *ch* ist leichtes Zäpfchen-*ch*. B.: *wa*, Fuchs, = *chwa*.

zha: *zha* gleicht einem *chia* in Chiasmus. „*zha* ist weich“ (M). B.: *zhal*, Gesicht, = *ch'al*; *i* ist ein flüchtiger Vorschlag vor dem *a*.

za: *za* ist wie ein weiches *s* in sagen. „*za* wird *sa zed*, offenes *sa*, genannt; *za* ist weich“ (M). B.: *zañs*, Kupfer, = *sang*.

ya: *ya* gleicht einem *j* in jagen. B.: *yañ*, wiederum, = *yang*.

ra: *ra* ist wie ein rollendes Zungen-*r* in ragen. B.: *rañ*, selbst, = *rang*.

la: *la* ist ein *l* wie in legen. B.: *lañ*, erheben, = *lang*.

sha: *sha* ist wie *sch* in schaben. „*sha* ist hart“ (M). B.: *shar*, Osten, = *shar*.

sa: *sa* ist ein scharfes *s* wie Riß. „*sa* wird *sa bsum*, geschlossenes *sa*, genannt“ (M). B.: *sa*, Erde, = *ssa*.

ha: *ha* ist stark aspiriert wie *h* in erhellen. B.: *ha cañ*, sehr, = *ha tjang*. In anderen Fällen wird *h* wie ein *ch* in ach gesprochen. B.: *hor pa*, Falke, *chor wa*.

'a: „*'a* wird *'a chuñ*, kleines *a*, genannt. Es ist weich“ (M).

a: „*a* wird das *a chen*, großes *a*, genannt. Es ist hart“ (M).

Beide *a* sind Vokalträger. Das „kleine *'a*“ ist ein geschlossenes *a* wie in Gabe. B.: *'a cag*, wir, = *a tjach*. Steht beim „kleinen *'a*“ der Vokal *o* oder *u*, so wird ein Vorschlag von *w* oder *ch* gebildet. B.: *o ma*, Milch, = *wo ma* oder *cho ma* (*ch* wie in ach). Das „große *a*“ ist ein explosives, offenes *a* wie in Gast. B.: *a ma*, Mutter, = *a ma*. Ist das „große *a*“ Vokalträger, dann steht immer der reine Vokal. B.: *om*, Zaubersformel, = *om*.

Das Manuskript macht noch folgende Angaben über den Ort im Munde, wo die Konsonanten gebildet werden. „Nun wird der Ort genannt, wo die Konsonanten gebildet werden. Es ist das Innere (des Mundes): die Kehle, der Obergaumen, die Zähne, die Lippen, die Zunge, der obere Rand des Gaumens und die Nase; diese acht Orte, an welchen die Konsonanten gebildet werden. Alle Konsonanten entstehen im Innern (des Mundes). In der Kehle werden gebildet *ka, kha, ga, ñ, 'a, ha, a*. Am oberen Gaumen werden gebildet *ca, cha, ja, nya, tza, thza, dza, ya, sha, i, e*. An den Zähnen werden gebildet *ta, tha, da, na, za, la, sa*. Mit den Lippen werden gebildet *pa, pha, ba, ma, wa, u, o*. Durch die Zunge werden jene gebildet, von denen vorher gesagt wurde, daß sie am oberen Gaumen entstehen. Sie werden dort durch die Zungenspitze gebildet. Am oberen Gaumenrand wird der Buchstabe *r* durch die Zungenspitze gebildet. Die in der Nase gebildeten sind: *ña, nya, na, ma*, die nicht bloß an dem Ort, welcher dem einzelnen zusteht, gebildet werden, sondern auch durch die Nase. Das „große *a*“ der 30 Buchstaben wird im Indischen zu den Vokalen gerechnet; die Tibeter zählen es zu den Konsonanten“ (M).

b) Die Präfixe

Als Präfixe (tib. *sñon 'ajug*, die Vorhergesetzten) dienen die fünf Konsonanten *ga, da, ba, ma, 'a*.

da wird oft wie ein *r*-Vorschlag gesprochen. B.: *dgun*, Winter, = **gün*; *dgu*, neun, = **gu*. Wie das Präfix-*d* *pa* und *ba* beeinflusst, wurde oben gezeigt. Das Präfix-*a* wird nicht ausgesprochen. *Ga* klingt wie ein kleiner Vorschlag eines Zäpfchen-*r* oder wie *ch*. B.: *gna ba*, Gemse, = **na wa*; *gyag*, Yak-Rind, = *chyach*. *ba* bildet einen kleinen *w*-Vorschlag; *bcu*, zehn, = *wtju*; *ma* ist ein *m*-Vorschlag; *mñar*, süß, = *mngar*.

c) Die Endkonsonanten

Als Endkonsonanten (*rjes 'ajug*, die Nachgesetzten) werden die zehn Buchstaben *ga, ña, da, na, ba, ma, a, ra, la, sa* verwendet.

ga wird wie ein *ch* in ach gesprochen; *bag, ma*, Braut, = *wach ma*.

da wird wie *t* gesprochen; *thud*, Süßigkeit, = *thüt*. In vielen Worten wird *d* jedoch wie *l* ausgesprochen; *nad*, Krankheit, = *näl*.

ba wird wie *pa* gesprochen; *lab lob*, Volkserzählung, = *lap lop*.

la wird als *l* gesprochen; *gal*, wichtig, = *gal*; manchmal wird es in ein *s* verwandelt, das aber nicht ausgesprochen wird; *thzil*, Fett, *thzis* geschrieben, *thzi* gesprochen, *'athul*, Rauch verbreiten, = *'athüs*.

sa und *'a* sind stumm; *chos*, Lehre, = *chö*; *dg'a ba*, freuen, = *ga wa*.

ña, *na*, *ma*, *ra* haben als Endkonsonanten dieselbe Aussprache wie als Stammkonsonanten (vgl. oben).

Manche Endkonsonanten verändern den vorhergehenden Vokal.

na und *sa* verändern vorhergehende *a* in *ä* (*rgan*, alt, = *'gän*), *o* in *ö* (*gon*, Kleid, = *gön*), *u* in *ü* (*kun*, alle, = *kün*); *las*, Tat, = *le*; *los*, in der Tat, = *lö*; *lus*, Körper, = *lü*. *na* wird vor *pa* und *ma* zu *ma*; *nyan pa*, hören, = *nyäm pa*.

ña verändert *i* in *a* oder *'a*; *gliñ*, Kontinent, = *'lang*; *miñ*, Name, = *mn'ang*.

da verändert vorhergehendes *o* in *ö* (*bod pa*, Tibeter, = *wöt pa*), *u* in *ü* (*dud pa*, Rauch, = *düt pa*).

ma verändert vorhergehendes *u* in *ü* oder *ö*; *bum pa*, Wasserkrug, = *böm pa*.

ra verändert vorhergehendes *u* in *ü*; *sgyur*, verändern, = *djür*.

la verändert vorhergehendes *u* in *ü*; *yul*, Land, = *yül*. Das *l* wird manchmal nicht ausgesprochen, so daß *yul* wie *yu* lautet.

Wenn *la* für *da* eintritt, verändert es *a* in *ä* (*nad*, Krankheit, = *näl*), *o* in *ö* (*od*, Licht, = *öl*), *u* in *ü* (*phud*, Erstlingsopfer, = *phül*).

d) Affixe

Es gibt zwei Konsonanten, welche den Endkonsonanten angefügt werden und darum als Affixe bezeichnet werden können (tib. *yañ 'ajug*, nochmals gesetzt): *da* und *sa*.

Da entsteht aus einer Wortkontraktion; *shin du*, sehr viel, = *shind*, mit ausgesprochenem End-*d*; *rol du*, seitlich, = *rold*.

sa ist ein eigentliches Affix, wird aber nicht ausgesprochen; *gañs*, Gletscher, = *gang*. *sa* wird *ga*, *ña*, *ba* und *ma* angefügt.

e) Subfixe

ya wird unter die Gutturale, Labiale und unter *m* geschrieben (tib. *ya btags*).

ky = *tj*; *kyañ po*, gerade, = *tjang wo*.

khy = *tch*; *khyad par*, Unterschied, = *tchat par*.

gy = *dj*; *gyad*, Athlet, = *djat*.

Die Gutturale mit *ya btags* werden also wie Dentale mit *j* ausgesprochen.

py = *pch*; *spyañ ku*, Wolf, = *pchang ku* (*ch* wird wie *ch* in *ich* gesprochen).

phy = *phch*; *phogs*, Seite, = *phchoch* (*phch* ist stärker aspiriert als *pch*).

bya = *bch*; *bya mo*, Henne, = *bch'a mo*.

Bei den Labialen wird der Labial zu einem Vorschlag und *ya btags* wird zum Hauptkonsonant, der wie *ch* ausgesprochen wird.

my = *mny*; *myoñ*, schmecken, = *mnyong*.

ra wird unter Gutturale, Dentale, Labiale, *na*, *ma*, *sa* und *ha* geschrieben und heißt tibetisch *ra btags*.

kr = *tr*; *krad pa*, Schuhe, = *trat pa*. Das *r* wird wie das englische *r* gesprochen.

KHR = *thr*; *khrag*, Blut, = *thrach*.

gr = *dr*; *grañ ba*, kalt, = *drang wa*. Statt *dr* steht wohl auch *r* allein; *grog*s, Freund, = *roch*. Die Gutturale mit *ra btags* werden also dental gesprochen.

Von den Dentalen mit *ra btags* kommt meist nur *dr* vor; *drug*, sechs, = *druch*.

pr = *ptr*; *sprul ba*, erscheinen, = *ptrül wa*.

phr = *pthr*; *phru gu*, Junges, = *pthru gu*

br = *bdr*; *brag*, Fels, = *bdrach*.

Die Labiale mit *ra btags* werden wie Dentale mit kleinem *p* oder *b*-Vorschlag gesprochen.

sa mit *ra btags* lautet wie *ch* in *ich*; *sriñ mo*, Schwester, = *chrang mo*.

ha mit *ra btags* lautet ähnlich so; *hril po*, rund, = *chril wo*.

la wird unter sechs Konsonanten geschrieben: *k*, *g*, *b*, *z*, *r*, *s*. Es wird aber das *la* als Hauptkonsonant ausgesprochen mit einem kleinen *h*-Vorschlag; *klad pa*, Gehirn, = ^h*lad pa*; *gliñ*, Erdteil, = ^h*lang*; *bla ma*, Oberer, = ^h*la ma*; *zlog pa*, zurückschicken, = ^h*loch wa*; aber *zla ba*, Mond, = *da wa*. *rluñ*, Wind, = ^r*lung*; *rlabs*, Woge, = ^r*lap*; *slog pa*, wenden, = ^h*loch wa*.

f) Superfixe

ra, *la* und *sa* werden auch über Konsonanten geschrieben und heißen *ra mgo*, *la mgo*, *sa mgo*; *ra-*, *la-* und *sa-*Kopf.

ra mgo lautet immer als ein *r*-Vorschlag; *rkañ pa*, Fuß, = ^r*kang wa*; *rgad po*, Alter, = ^r*gat po*; *rña*, Trommel, = ^r*nga*; etc.

la mgo ist ein *l*-Vorschlag; *lña*, fünf, = ^l*nga*; *lcags*, Eisen, = ^l*tjach*, *lha sa*, Hauptstadt von Tibet, = ^l*ha sa*; *lham*, Schuhe lautet aber *ham*.

sa mgo wird oft nicht ausgesprochen; *sman*, Medizin, = *män*; *snyĩñ*, Herz, = *nyiang*. Manchmal wird *sa* aber gesprochen; *stag*, Tiger, ^s*tach*.

Leute, welche die Schriftsprache beherrschen, sprechen oft nicht ihren Dialekt, sondern der Schriftsprache entsprechend; z. B. *sgo*, Tür, wie *sgo* und nicht wie gewöhnlich *go*; *sgoñ*, Ei, wie *sgong* und nicht *gong*. So sprechen sie auch manche andere Worte verschieden von ihrem Dialekt aus, so daß man dadurch getäuscht werden kann.

2. Die Vokale

a) Einfache Vokale

Die Vokale des dPa ri-Dialektes lauten wie im Deutschen *a, e, i, o, u*. Sie sind kurz. Der Vokal wird lang, wenn ein Endkonsonant ausfällt; *yul*, Heimat, *yũ*.

Ist der Vokal lang, dann steht *a chung* als Endkonsonant; *md'a*, Pfeil, *mdä*.

Bildet der Vokal für sich allein eine vollständige Silbe, dann unterscheidet man einen Vokal, der mit einem hörbaren Öffnen der Kehle explosiv gesprochen wird: etwa *a* in Acker; *a ma*, Mutter, = *ama*. Bei diesem explosiven Vokal ist das *a chen*, „großes *a*“, der Vokalträger.

Oder der Vokal ist explosivlos, ohne hörbare Kehlöffnung; *a* in anders; *'a na ma na*, sehr ähnlich, gleich, = *a na ma na*. Beim explosivlosen Vokal ist *'a chung*, „kleines *a*“, der Vokalträger. Das explosivlose *o* wird oft wie „wo“ ausgesprochen: *o ma*, Milch, = *wo ma*. Das explosivlose *u* lautet *wu*; *u lag*, Freitransport, = *wu lach*.

Die Vokale *e* und *i* werden manchmal verwechselt: *me*, Feuer, = *mi*; *mi*, Mensch, = *me*.

b) Die Diphtonge

Diphtonge, die durch Veränderung des einfachen Vokales entstehen, sind ein weiteres Charakteristikum des dPa ri- und der anderen A mdo-Dialekte: *sman*, Medizin, = *män*; *od*, Licht, = *öd*; *spun*, Brüder, = *spün*. Bei manchen Bauern-Dialekten (*rong skat*) ist die Tendenz zur Diphtongbildung noch stärker; *mar*, Butter, = *mä*.

3. Die Töne

Unter Ton ist der Wortton verstanden, der in seiner Höhe oder Tiefe und Bewegung ein Wesenselement des Wortes und dadurch einen selbständigen Bestandteil der Sprache bildet; z. B. die Worttöne im Chinesischen. Diese Worttöne prägen die Tonsprache. In dem dPa ri-Dialekt und in den anderen A mdo-Dialekten kommen Töne dieser Art nicht vor. Wohl ist die A mdo-Nomadensprache sehr melodisch. Das ist aber das Sprechmelos des Satzes und hat nichts mit Worttönen zu tun. Mit EKVALL, der in China geboren wurde, Chinesisch von Kindheit an erlernte und die chinesischen Töne ganz genau spricht, habe ich das Problem der Worttöne in A mdo eingehend besprochen. Auch er ist der Meinung, daß in A mdo keine Worttöne vorkommen.

III. Tibetische Dialektforschung

In obiger Ausführung habe ich einen kurzen Abriß des dPa ri-Dialektes gegeben und einen Einblick in die A mdo-Dialekte vermittelt. Die Dialektgeographie ist sehr kompliziert. Auf Grund weniger und kurzer Wortlisten

läßt sich kein klares Bild gewinnen. Das bisher veröffentlichte Material über die A mdo-Dialekte ist aber sehr geringfügig. Das erhellt aus der Arbeit von GÉZA URAY². Der Autor hat fast alles erreichbare abendländische Material herangezogen. Die Arbeit von EKVALL ist ihm entgangen. Er gesteht aber: das sprachliche Material aus A mdo ist zu gering und zudem phonetisch ganz unzulänglich festgelegt³.

URAY untersucht die Dialekte von ganz Tibet und ordnet sie in ein verwandtschaftliches Schema. Wir ziehen hier nur die Dialekte heran, die er osttibetische nennt. URAY versteht darunter Sprachen, die in dem weiten Gebiet vom Oberlauf des Irawadi nach Osten bis zum Min ho, nach Norden bis zur nordöstlichen Grenze des tibetischen Siedlungsgebietes verbreitet sind⁴. Er schließt den Khams-Dialekt von der Ost-Gruppe aus und gliedert ihn der zentralen Gruppe an. Sein Gewährsmann für diesen sogenannten Khams-Dialekt ist JÄSCHKE. Dieser versteht jedoch unter Khams das ganze östliche Tibet, also die beiden alttibetischen Provinzen Khams und A mdo⁵. Die rassischen und sprachlichen Unterschiede dieser beiden großen Provinzen sind jedoch sehr stark⁶. Die sechste Spalte der phonetischen Tabelle gibt mehr die Aussprache der A mdo-Dialekte wieder als jene von Khams. Khams selbst zerfällt in mehrere große Gebiete: Mar khams, sDe dge, aCham mdo, Nya rong, Dza rong, rGya rong. Khams wird fälschlich auch mDo stod, oberes mDo, genannt. Diese Unklarheiten in den geographischen Bezeichnungen müssen sich in der Sprachforschung ja auch verheerend auswirken. Die beiden Provinzen A mdo und Khams sind geographisch, völkisch und sprachlich ziemlich scharf getrennt. Die Wasserscheide zwischen dem rMa chu (Huang ho) und Bri chu (Yang tse) bildet im großen und ganzen die Grenze. Es kommen natürlich einige Verzahnungen vor.

Auf Grund der geographischen, völkischen und sprachlichen Unterschiede schlage ich folgende Einteilung vor:

1. Nordost-Dialektgruppe. Sie befindet sich in A mdo, dem Flußsystem des rMa chu.

2. Südost-Dialektgruppe in Khams, dem Flußsystem des Bri chu und der südlichen Parallelfüsse.

Uray gibt folgende Gruppierung:

1. Südosttibetische Dialektgruppe, die keine Präfixe hat. Dazu gehören Dialekte, die DESGODINS am Irawadi, Lan tsang kiang und Lu tse kiang erwähnt und LIETARD im Lo lo-Gebiet; ferner jene von Ta tsien lu und Wortmaterial von PRZEWALSKI und SZÉCHENYI, sowie von Ngan shu kuan (*l. c.* 23, 27). Das wäre im Khams- und A mdo-Gebiet.

² GÉZA URAY, Kelet-Tibet nyelvjárásainak osztályozása. Budapestini 1949; ungarisch mit der englischen Zusammenfassung „The classification of the dialects of eastern Tibet“. Dr. SZÖVÉRFY bin ich zum Dank für die Übersetzung aus dem Ungarischen verpflichtet. Cf. auch: *Anthropos* 45. 1950. p. 879.

³ Die Literatur hat URAY in den Anmerkungen auf pp. 6 ff. zitiert.

⁴ *l. c.*, pp. 5 ff., 27.

⁵ A. H. JÄSCHKE, A Tibetan-English Dictionary. London 1934, p. XXI; id. *Phonetic Table*, pp. XVI ff.

⁶ Vgl. M. HERMANS, Die Nomaden von Tibet. Wien 1949, pp. 1 ff.

2. Nordosttibetische Gruppe, die keine Präfixe hat. Sie umfaßt den Ngan shu kuan-Dialekt und Teile des PRZEWALSKI- und SZÉCHENYI-Materials. Das sind wiederum Khams und A mdo-Gebiete (*l. c.* 23 f., 27).

3. Nordosttibetische Gruppe mit Präfixen. Das Material dafür bieten PRZEWALSKI und SZÉCHENYI (*l. c.* 24, 27).

Gerade die Wortlisten von PRZEWALSKI und SZÉCHENYI sind aber geographisch und phonetisch so unzuverlässig, daß sich auf ihnen keine sicheren Schlüsse aufbauen lassen. Das fühlt URAY ja auch und gesteht, daß die Aufstellung seiner Gruppen nur eine provisorische und das Material fehlerhaft und unvollkommen sei (*l. c.* 25, 27). Das wird noch deutlicher, wenn man mein Material des dPa ri-Dialektes mit den Angaben von URAY vergleicht. Es bedarf also noch vieler mühsamer linguistischer Feldforschung, bis wir ein klares Bild der nordost- und südosttibetischen Dialekte aufstellen können.

Affinités du Kofán

Par P. RIVET

Sommaire :

- I. Introduction
- II. Vocabulaire Kofán
- III. Vocabulaire comparé Kofán-Čibča

I. Introduction

D'après J. DE VELASCO et M. VILLAVICENCIO (17, III, 137 ; 18, 176), les Kofán, divisés en vingt tribus, vivaient autrefois à l'Est et près du volcan Cayambe (Ecuador), aux sources et dans le bassin de l'Aguarico, entre ce fleuve et le río Azuela, et sur les rives des ríos Cofanes, Sardinas, Duino¹ et Payamino². PÉREZ dit qu'une de leurs tribus, du nom de Mako, était établie sur les bords de la lagune de Cuyabeno (9, 313).

L'action de ces Indiens s'est exercée autrefois au delà de ces frontières. En 1582, ils détruisirent les deux centres fondés par FRANCISCO PÉREZ DE QUESADA, Mocoa, créé en 1557, Ecija, créé en 1558, sur la rive nord du río San Miguel, et il semble bien qu'ils dominèrent plus ou moins les Mokoá, les Putumayo, les Sucumbio et les tribus voisines (17, III, 148).

Leur évangélisation est une des plus belles pages de l'histoire des Jésuites en Amérique (17, III, 136-144).

C'est en 1602 que le P. RAFAEL FERRER pénètre seul chez la tribu kofán du sud du río Cofanes et y fonde près de ce río, le 29 juin 1603, la Mission de San Pedro de los Cofanes, qui compte bientôt 3000 âmes, grâce à l'apport de cinq tribus voisines.

A la fin de 1604, le missionnaire fonde deux autres Missions : la Mission de Santa Marta et la Mission de Santa Cruz avec 3500 néophytes et compose un vocabulaire et un catéchisme kofán, qui malheureusement sont perdus.

¹ La comparaison des cartes modernes et des vieilles cartes semble permettre d'identifier le río Sardinas ou Sardina et le río Duino.

² Les cartes que je possède ne donnent qu'un río Payamino, affluent de gauche du Napo, qui coule en pays kixo. Mais VELASCO distingue un río Payamino des Kofán et un río Payamino des Kixo (17, III, 146).

En 1609, il va à Quito rendre compte des résultats obtenus au cours de voyages de prospection effectués, du début de 1605 à la fin de 1608, le long de l'Aguarico et du Napo jusqu'au Marañón, et demander des collaborateurs. Il obtient satisfaction et, en février 1610, revient en pays kofán avec le Père ESTEBÁN PAES, qu'il charge de la Mission de Santa Marta, et le Père FERNANDO ARNOLFINI, qu'il envoie à Santa Cruz, se réservant la direction générale et plus spécialement la Mission de San Pedro.

Malheureusement, la colonisation blanche, attirée par le succès du missionnaire, cherche à prendre pied en territoire kofán et aboutit à la fondation, sur l'emplacement même de l'ancienne Ecija, du village de San Miguel, où est installée une garnison de cent soldats.

Cette intervention de l'autorité civile et militaire parut dangereuse au Père FERRER qui s'y opposa dans toute la mesure du possible. Appelé à Quito pour s'expliquer sur cette opposition, il en revenait au début de 1611, lorsque deux Indiens, qui étaient venus à sa rencontre, firent basculer le tronc d'arbre servant de pont sur le río Cofanes, à quelques lieues de San Pedro, pendant que le missionnaire le traversait. Cet attentat eut lieu à la fin de février ou au début du mois de mars. Les Pères E. PAES et F. ARNOLFINI furent peu après rappelés à Quito et la Mission fut abandonnée.

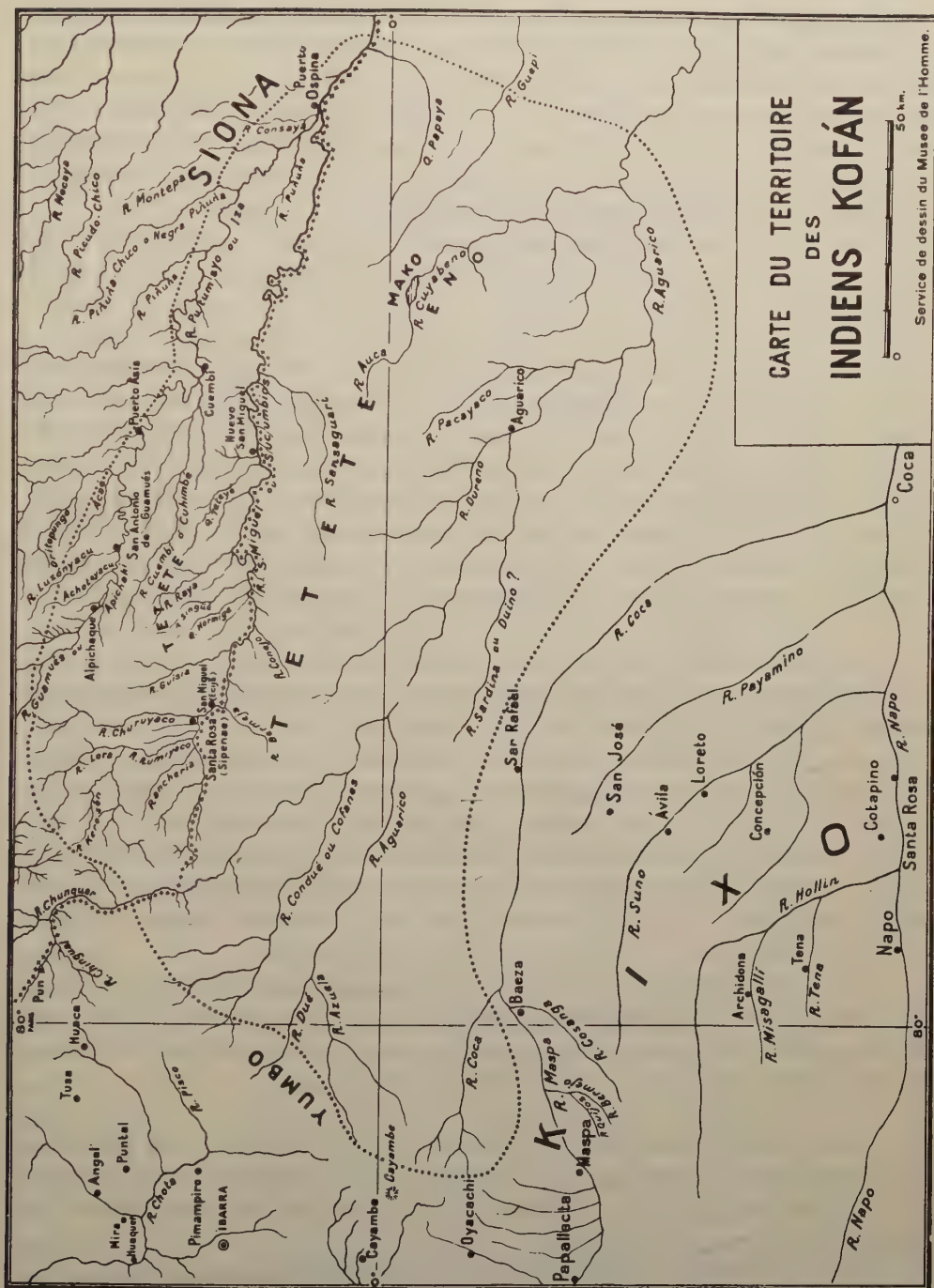
Les Kofán ont échappé à toute enquête ethnologique jusqu'à une époque toute récente. On considérait leur langue comme éteinte (7, 670). C'est aux Pères Capucins, de Sibundoy, que revient l'honneur d'avoir dissipé cette erreur en publiant le premier vocabulaire kofán (3). Grâce à eux également nous connaissons mieux le territoire actuellement occupé par les Kofán et savons le nom et l'habitat de deux tribus, les Tetete et les Heno ou Eno ; les Tetete vivent aux sources des ríos Singüé, Teteyé, Hormiga, affluents de gauche du San Miguel, des ríos Bermeja et Sansaguari, affluents de droite de ce fleuve ³, sur le río Auca, affluent du Cuyabeno, et aux sources de ce dernier, vaste région d'où ils peuvent aussi bien atteindre le río San Miguel que la lagune de Cuyabeno et les ríos Aguarico, Pacayacu et Ocano ; les Heno ou Eno ⁴, qui habitent le bassin du Cuyabeno (4, 18 ; 8, 46-49 ; 10, 29-36, 53-68, 265-273 ; 6, 145-146), correspondent sans doute aux anciens Mako.

Le nombre des Kofán convertis au catholicisme s'élevait au début du XVII^e siècle à 6500. La tribu était donc à cette époque très nombreuse.

Deux siècles plus tard, elle était réduite à 1600 individus d'après PÉREZ, en y comprenant les Mako du Cuyabeno (9, 313). Trois statistiques se rapportant aux Kofán colombiens, établies par les Pères Capucins en

³ Il y a une contradiction entre la carte dessinée par le R. P. GASPARD DE PINELL (10, en face de la p. 20) et la carte officielle de Colombie (2). Le Père PINELL fait des ríos Teteyé et Singüé des affluents de droite du San Miguel et de la quebrada Hormiga, un affluent du Cuyabeno. Nous avons adopté le tracé hydrographique de la carte officielle, sur lequel le professeur CUATRECASAS, qui a longuement exploré la région, ne m'a fait aucune objection.

⁴ WOLF indique une rivière du nom de Hena comme affluent de droite de l'Aguarico, en aval de son confluent avec le San Miguel (19).



1936 et en 1937, donnent un total de 130, 206 et 263 individus, auxquels il faudrait ajouter 80 et 100 Indiens pour les tribus du Cuyabeno et de l'Aguarico respectivement, chiffres qui ne représentent pas la totalité des Kofán de l'Ecuador (3, 225-226 ; 5, 97). Le Père GASPARD DE PINELL avance avec réserve le chiffre de 500, le Père ASELMO DE OLOT celui de 200-300 pour les Tetete ; le premier de ces missionnaires a dénombré à Sansaguari 37 Kofán, répartis dans six maisons (10, 272, 283 ; 6, 145).

De ces statistiques forcément incomplètes et peu comparables entre elles, il ne ressort qu'un fait : la diminution considérable de l'effectif de la tribu depuis le début du XVII^e siècle.

Les Kofán ont comme voisins, à l'ouest, les Yumbo, qui habitent un petit territoire à l'est de Pimampiro (17, III, 136, 146), et au sud-ouest, les Kixo, chez qui furent fondés Quijos en 1552, sur la rive méridionale du río de même nom, qui disparut dès 1588, Baeza, dans la vallée du Cosanga (14 mai 1559), Maspa ou Hatunquijo, sur la rive septentrionale du río de même nom (1558), Ávila, sur la rive septentrionale du río Suno, dans la vallée de Sumaco (10 mars 1563), Archidona, près de Misagallí (1563), Tena, sur le río de même nom (1560), Alcalá del Río, près de La Coca (1563) (17, III, 147 ; 12, III, CLIV, CLXX-LCXXI ; IV, XLIII).

Les principaux caciques, qui répondirent à l'appel de GIL RAMÍREZ pour la fondation de Baeza, étaient ceux de Coca, Sumaco⁵, Señu, Pachacmama, Oyacachi et Cosanga (12, III, CLXX).

En 1583, la décadence de cette colonisation était complète. Baeza, Archidona et Ávila seules subsistaient, la première fondation comptant les annexes de Valle de la Coca, Cosanga, Hatunquijo et Pachacmama (12, III, 48).

A la fin du XVIII^e siècle, Archidona avait trois annexes : Misagallí, Tena et Puerto del Napo ; Baeza deux : Maspa et Papallacta ; Ávila six : Concepción, Cotapini⁶, Santa Rosa, San Salvador, Loreto et Mote (17, III, 148-149).

Tous ces noms de lieux, dont la plupart ont subsisté, permettent de préciser que les Kixo occupaient tout le territoire compris entre le río Coca au Nord et le río Napo au Sud, à l'exception des sources mêmes du premier de ces fleuves qui sont occupées par les Kofán.

Au cours de mon séjour en Colombie, j'ai recueilli de trois personnes de précieuses indications, qui me permettent de publier une carte d'ensemble du territoire kofán, et des vocabulaires qui m'ont conduit à rechercher les affinités de la langue kofán.

Le premier de ces informateurs est VICTOR OPPENHEIM qui, pendant les mois de mai et de juin 1938, a fait une exploration géologique du Nord-Est de l'Orient équatorien, et recueilli un vocabulaire chez diverses familles kofán.

Ces Kofán ou Kingwihaxi vivent aux sources des ríos Enos et Chuchifundi et sur le haut Aguarico, en amont de Dureno et en aval de La Barquilla.

⁵ Le Suno prend sa source dans le mont Sumaco (20, 204).

⁶ Les cartes modernes écrivent Cotapino.

Quelques familles vivent aussi sur le haut Coca, affluent du Napo. OPPENHEIM a trouvé, aux sources du río San Miguel, des cases abandonnées, qu'il pense avoir été construites par des Kofán. Il dépeint ces Indiens comme des semi-nomades, vivant de pêche et de chasse, habiles canoteurs, bien qu'habitant sur les bords de torrents rapides : haut San Miguel, haut Aguarico, haut Coca.

Pour la chasse, ils utilisent des lances et des sarbacanes.

Ils s'ornent de colliers faits de dents d'animaux et de graines sèches. Pour les fêtes, ils placent, dans le septum nasal et dans les lobules des oreilles, des plumes d'oiseaux.

Mon second informateur est le botaniste R. E. SCHULTES, qui a recueilli deux vocabulaires : l'un entre Puerto Conejo et Santa Rosa⁷, sur le río San Miguel, l'autre à Puerto Ospina.

Mon troisième informateur est le botaniste J. CUATRECASAS. Ses notes proviennent de Puerto Ospina, du haut San Miguel, entre Sipenae (nom kofán de Santa Rosa) et Conejo et de San Antonio del Guamués, sur le Guamués. J. CUATRECASAS m'a signalé un groupe kofán, près de Puerto-Ospina, un ancien village kofán, près de Nuevo San Miguel, deux maisons kofán (avec un chef kofán) à l'embouchure du Conejo, cinq maisons kofán à Santa Rosa ou Sipenae.

J'ai pu consulter en outre à Sibundoy, dans les archives du Père MARCELINO de CASTELLVÍ, deux vocabulaires inédits, l'un de LUIS ANTONIO RIVAS, provenant des ríos Guamués et San Miguel (Puerto Leguizamo, 27 sept. 1941), l'autre recueilli par le Père lui-même et par M. J. CASAS MANRIQUE à San Antonio de Guamués et à San Miguel, le 8 août et le 19 août 1940.

Un grand nombre de mots kofán, qui désignent les diverses parties du corps, présentent le préfixe *tz-*, *s-*, *z-*, *tze-*, *ze-*, *se-*, *te-*, *ti-*, *t-*, *tzo-*, *su-*, *so-*, *to-*, *tu-*, *to-* :

jambe	<i>thě-nanggu, te-nakwo</i>
hanches	<i>te-nanku</i>
tête	<i>tz-ube, s-ube, z-ube, tz-obě, s-ubbue</i>
pied	<i>tz-értě, s-tembimbe, tze-θe, te-te, zé-te, só-te, sé-te</i>
os	<i>tz-ũta</i>
racine	<i>tzě-tzafa</i> [à côté de <i>tzangfa</i>]
main	<i>t-ivě, ti-hibbe</i>
œil	<i>tz-ofe, s-ufe, ts-ufe, so-ufe, tz-ufě</i>
nez	<i>tzo-fata, su-fáte, sú-fáte, só-fate, tzu-fatu, su-ffuati</i>
oreille	<i>ṭun-ṭina, tzo-sina, zu-sina, sú-sina, tzu-tzina, su-gsina, su-sina</i>
cheveu	<i>θo-se, tú-se, tú-ze, tó-se, tu-sě, tu-hutse</i>
genou	<i>tzě-taču, s-taču</i>
dent	<i>te-hětu, te-hegto, té-to</i> etc., etc.

⁷ Santa Rosa se trouve au confluent du Churuyacu et du San Miguel (6, 145).

Nos documents ne permettent pas de déterminer avec sécurité le sens exact de ce préfixe, mais diverses langues čibča emploient un préfixe semblable pour marquer le possessif de la première personne :

tse-, en Čibča
dzã-, *džô-*, en Bribi
džis-, *džiã-* en Čiripó
sa-, *se-*, en Kabekar et en Viseyta
ča-, en Murire, en Muoi, en Sabanero
fi- et sans doute *si-*, *sin-*, *sa-*, *san-*, en Andakí.

Le pluriel *kofán* se marque par le suffixe *-ko*, *-go* :

canot	<i>šagu</i>	canots	<i>šagu-go</i>
tu	<i>kei</i>	vous	<i>kéi-go</i>
il	<i>xúu</i> , <i>hú-vc</i>	ils	<i>xuí-go</i> , <i>hú-go</i>
mauvais	<i>ega</i>	mauvais	<i>ega-go</i>
cheval	<i>kabálo</i>	chevaux	<i>kabál-go</i> ,
et sans doute aussi nerfs, <i>ťainfande-ko</i> , et bras, <i>kungwe-ku</i> , <i>kungki-ko</i> .			

Le même suffixe sert à former des augmentatifs :

isaffase-go, torrentiel

En Paez, *ko* a le sens de « beaucoup » et un suffixe très semblable en Mogweš sert à former des pluriels :

cheval	<i>ximba</i>	chevaux	<i>ximba-kok</i>
--------	--------------	---------	------------------

Je rattache à ce suffixe la particule qui sert également dans ces langues à former des pluriels .

<i>kueš</i> , <i>gueš</i> , <i>ueš</i> ,	en Paez
<i>gueeč</i> , <i>kues</i> , <i>gues</i>	en Mogweš,

et vraisemblablement le suffixe *-kuéin* du Kögga :

<i>kállì</i> , arbre	<i>kallì-kuéin</i>	arbres
----------------------	--------------------	--------

En Kofán, un suffixe *-ča* est attesté avec la signification de « matière » :
 marmite, *ápi*, *aápi* ; argile pour faire des marmites, *api-ča*
 palmier chontaduro, *uma*, *u-uma* ; fruit du chontaduro, *u-uma-ča*.

Ce suffixe correspond exactement aux suffixes :

-čká du Bribri, *-šo* du Čibča, *-kās* du Rama, *-šoh* du Terraba, *-sik* du Guatuso :

marmite	<i>ũ</i> ;	argile pour faire des marmites,	<i>ũ-čká</i> ,	en Bribi
marmite	<i>sebi</i> ;	argile pour faire des marmites,	<i>sebi-šoh</i> ,	en Terraba
arbre	<i>k'e</i> ;	flèche,	<i>k'e-šo</i> ,	en Čibča
arbre à coton	<i>súxi</i> ;	coton,	<i>súxi-sík</i> ,	en Guatuso
tête	<i>kín</i> ;	cerveau,	<i>kín-kās</i> ,	en Rama

En Kofán, le privatif est marqué par le suffixe *-mbi* :

<i>tufé-mbi</i>	aveugle	[<i>s-ufé</i> œil]
<i>pāña-mbi</i>	sourd	
<i>tusima-mbi</i>	sourd	[<i>sugsina</i> oreille]

En Guatuso, nous avons le négatif *āpe-*, *ēbe-*, en Tunebo, le négatif *-iva-*, *-ba-*, *-iba-*.

Comme les langues čibča, le Kofán emploie des suffixes classificatoires :

Le suffixe *-kə* a nettement le sens de « liquide » :

<i>inandā-kə</i>	larmes	
<i>pwičpā-kə</i>	sueur	
<i>t'nbā-kə</i>	lait végétal	
<i>tətə-kə</i>	lait animal	[<i>tətə</i> mamelle]
<i>točpānde-kə</i>	intestins	
<i>k'ŋči-kə</i>	urine	
<i>ūmbā-kə</i>	palais	[peut-être salive]
<i>šamandā-kə</i>	aisselle	

Le suffixe *-fa* a un sens plus difficile à déterminer :

<i>biyuyu-fa</i>	sourcils	
<i>ūmbā-fā</i>	gencives	
<i>t'et'ə-fa</i>	cils	
<i>kŋdē-fa</i>	cou	
<i>kŋdese-fa</i>	gorge	
<i>āhāpa-fa</i>	veines	[<i>āhāpā</i> sang]
<i>tzang-fa</i>	racine	
<i>čat's-fa</i>	écorce	

Le suffixe *-čo*, *-ču* semble s'appliquer aux objets ronds :

<i>kokio-tču, kokio-čo</i>	cacao	
<i>sta-ču, tətā-čo</i>	genou	
<i>dəšē-čo</i>	œuf	[<i>tetsi</i> paujil]
<i>humba-čo</i>	graine	
<i>téndi-čo</i>	coude	
<i>mani-ču</i>	cheville	
<i>kātāi-čo</i>	occiput	
<i>upibpa-čo</i>	épaule	
<i>tētā-ču</i>	fruit	[<i>tēta</i> fleur]
<i>kupati-ču</i>	fesses	
<i>tōinčā-čo</i>	chambira	[<i>tōinčāhi</i> palmier chambira]
<i>samindu-ču, samindo-čo, sámindō-čo</i>	guayaba	
<i>tehetat-ču</i>	noyau	[<i>tehetsa</i> fleur]

Les verbes kofán présentent fréquemment la terminaison *-ye* :

abattre des arbres	<i>tětě-yě</i>
arriver	<i>napī-yě</i>
baigner	<i>ññáuxuga-ye</i>
se baigner	<i>ũnhũn-yě</i>
se battre	<i>tyiko-ye</i>
boire	<i>kōĩ-yě, kiyxo-ye</i>
brûler	<i>úké-yě, etc..., etc...</i>

Ce suffixe a son correspondant exact en Colorado : *-oę, -hue, -yoę, -yo* :

je respire	<i>ašine-oę</i>	je plante	<i>ke-sin-yo</i>
je dors	<i>katso-yoę</i>	je veux récolter	<i>ka-čini-yo</i>
je mange	<i>la fi-oę</i>	je rirai	<i>kakarié šina-yo</i>
le cacao mûrit	<i>kakao lun-ka-hue</i>	je sécherai	<i>fu ke-šin-yo, etc. etc.</i>

Il joue le rôle d'un auxiliaire et répond également à l'auxiliaire *ku, go, gə, ge, ke, kə, gi* du Guambiano et du Totoró. Il sert à construire des duratifs et des phrases pronominales.

Ces ressemblances grammaticales entre le Kofán et les langues čibča sont confirmées par un grand nombre de correspondances lexicales.

Ces affinités lexicales sont surtout marquées avec les langues talamank, muyska, aruak, barbakóa et páez, ainsi qu'il ressort du pourcentage de fréquence des différents dialectes čibča dans le vocabulaire comparé :

Langues talamank	51 fois	Langues kokonuko	25 fois
Langues muyska	44 fois	Langues dorask	18 fois
Langues aruak	41 fois	Čolón-Xibito	17 fois
Langues páez	41 fois	Langues kuna	14 fois
Langues barbakóa	40 fois	Guatuso	13 fois
Langues guaymi	33 fois	Dobokubí	10 fois

La place occupée dans ce tableau par les langues barbakóa mérite de retenir l'attention ; elle provient sans doute de la continuité géographique qui existait autrefois entre les Barbakóa du versant du Pacifique et les Kofán, par l'intermédiaire des Kara du haut plateau, des Yumbo et des Kixo que j'ai rattachés au groupe barbakóa (7, 682).

Les Kófán sont un nouvel exemple de la pénétration d'éléments čibča dans les zones tropicales ou sub-tropicales de l'Amérique du Sud et de leur adaptation à ce milieu, si différent de celui où vivent leurs parents des hauts plateaux de Colombie et d'Ecuador. Comme les Kofán, les Kunaguasáya ou Dobokubí (16), les Tunebo (13), les Betoí (1, 185-186), les Andakí (14), les Čolón-Xibito (15, 26-47) sont des sylvicoles par tous leurs caractères, et leur ethnographie se rapproche bien plus de celle des peuplades de l'Orénoque et de l'Amazonie que de celle des populations de la Cordillère. Je pense que des études ultérieures permettront d'étendre encore cette péné-

tration d'éléments andins dans les plaines orientales et sud-orientales de l'Amérique du Sud et qu'ainsi se trouveront expliquées les découvertes archéologiques, si nettement marquées d'une influence centro-américaine et colombienne, faites en Basse-Bolivie et sur le Bas Amazone (15, 47), exactement comme l'archéologie du haut Pérou se trouve éclairée par la migration čibča des Čolón-Xibito (11, 163, 165).

Bibliographie

1. BEUCHAT H. et RIVET P., La famille betoya ou tucano. Mémoires de la Société de linguistique de Paris (Paris) 17. 1911-1912, pp. 117-136, 163-190.
2. Carta geográfica del departamento de Nariño, construída con base en un levantamiento astronómico por la Oficina de longitudes. Bogotá 1924.
3. DE CASTELLVÍ MARCELINO, La lengua kofán. Journal de la Société des Américanistes (Paris) nouv. série 30., 1938, pp. 219-233.
4. Guía de la Exposición de Misiones católicas colombianas. Bogotá, août 1924.
5. DE IGUALADA FRANCISCO et DE CASTELLVÍ MARCELINO, Clasificación y Estadística de las lenguas habladas en el Putumayo, Caquetá y Amazonas. Amazonia colombiana americanista, órgano semestral de materiales y estudios para la Americanística del CILEAC de Sibundoy (Pasto) 1., 1940, pp. 92-101.
6. Informes que rinden el Vicario Apostólico de La Goajira y el Prefecto Apostólico del Caquetá y Putumayo al Ilustrísimo y Reverendísimo señor Arzobispo Primado, Presidente de la Junta Arquidiocesana de Misiones en Colombia, sobre los trabajos realizados por los misioneros en los respectivos Territorios de su jurisdicción, 1917-1918. Bogotá 1918.
7. Les Langues du monde, par un groupe de linguistes, sous la direction de A. MEILLET et COHEN MARCEL, Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris, t. XVI. Paris 1924.
8. Las misiones católicas en Colombia. Informes. Años 1919, 1920, 1921. Bogotá 1921.
9. PÉREZ FELIPE, Geografía física i política del Estado del Cauca. Bogotá 1862.
10. DE PINELL GASPAS, Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Cuyabeno, Caquetá y Caguán. Bogotá 1929.
11. REICHLIN HENRY et PAULE, Recherches archéologiques dans les Andes de Cajamarca. Journal de la Société des Américanistes (Paris) nouv. série 38., 1949, pp. 137-174.
12. Relaciones geográficas de Indias. Publícalas el Ministerio de Fomento. Madrid 4 vol. 1881-1897.
13. RIVET PAUL, La langue tunebo. Journal de la Société des Américanistes de Paris (Paris) nouv. série 16., 1924, pp. 19-92.
14. — — La langue andakí. Journal de la Société des Américanistes de Paris (Paris) nouv. série 16., 1924, pp. 99-110.
15. — — Les langues de l'ancien diocèse de Trujillo. Journal de la Société des Américanistes (Paris) nouv. série 38., 1949, pp. 1-51.
16. — — et DE ARMELLADA CESÁREO, Les Indiens Mutilones. Journal de la Société des Américanistes (Paris) nouv. série 39., 1950, pp. 15-57.
17. DE VELASCO JUAN, Historia del Reino de Quito en la América meridional. 3 vol. Quito 1841-1844.
18. VILLAVICENCIO MANUEL, Geografía de la República del Ecuador. Nueva York 1858.
19. WOLF TEODORO, Carta geográfica del Ecuador. Leipzig 1892.
20. — — Geografía y geología del Ecuador. Leipzig 1892.

II. Vocabulaire Kofán ⁸

abattre des arbres	<i>tětě-ye</i> (1)
aimer	<i>inhixa</i> (6)
j'aime	<i>inhixxa</i> (6)
aller :	
allons !	<i>xingge</i> (6)
ami	<i>āndīa</i> (1)
année	<i>umma</i> (8)
s'appeler :	
comment vous appelez-vous ?	<i>unggēsēinīsē</i> (1)
apporter	<i>edxe</i> (7)
arachide	<i>manī</i> (1) [Hispano-américain]
arbre	<i>ūčō</i> (1), <i>kīnī-hī</i> , <i>kīnī-bī</i> (1), <i>kīnī-sī</i> (2), <i>kihining-ki</i> (6) [cf. bois, bâton]
grand arbre de la forêt	<i>fono</i> (3)
grand arbre de la forêt	<i>apīfako</i> (3)
grand arbre de la forêt : capirón	<i>i-ayako</i> (3)
capirón à écorce lisse et rougeâtre	<i>unšame</i> (4)
arriver	<i>napī-yě</i> (1), <i>taioxi</i> (7)
il arriva	<i>güe-nappi</i> (6)
assiette	<i>apīšotto</i> (6)
aujourd'hui	<i>āanī</i> (1), <i>hañuhi</i> (8)
au revoir	<i>čīga-ikh</i> (1) [cf. dieu]
avocat	<i>aazá</i> (3), <i>ahatsa</i> (6)
baigner	<i>ññáuxuga-ye</i> (6)
se baigner	<i>ūnhūn-yě</i> (1)
banane	<i>kúyě</i> (1), <i>kuyé</i> (3), <i>uyye</i> (6), <i>xeñu</i> (8)
banc	<i>šetučō</i> (6), <i>šetuču</i> (1)
barbe	<i>ssuffuimba</i> (6)
bâton (<i>palo</i>)	<i>kini(n)-xe</i> (4), <i>kiné</i> (7), <i>kiene-gwu</i> (8) [cf. arbre, bois]
se battre (<i>pelear</i>)	<i>iyiko-ye</i> (6)
beaucoup	<i>kan-senbi</i> (7), <i>tzainbe</i> (8)
bétail	<i>uara</i> (6)
bien	<i>dāsě</i> (1)
blanc	<i>tudtua</i> (6)
blanc, civilisé	<i>kokama</i> (6-7-8)
bleu	<i>kutsia</i> (6)
boire	<i>kōi-yě</i> (1), <i>ktyxo-ye</i> (6), <i>kōi</i> (8)
bois (matière)	<i>kīnī-ko</i> (1-2), <i>kīnī-tzūtzi</i> (1) [cf. arbre, bâton]

⁸ 1. Puerto Conejo-Santa Rosa, río San Miguel (RICHARD EVANS SCHULTES) ; 2. Puerto Ospina (R. E. SCHULTES) ; 3. Puerto Ospina (J. CUATRECASAS) ; 4. Puerto Conejo-Santa Rosa (J. CUATRECASAS) ; 5. San Antonio de Guamués (J. CUATRECASAS) ; 6. Ríos Guamués et San Miguel (LUIS ANTONIO RIVAS) ; 7. Río Enos (VICTOR OPPENHEIM) ; 8. Haut Aguarico (V. OPPENHEIM).

bois à brûler	<i>sstitsi</i> (6)
bonjour	<i>kasěta</i> (1)
bonsoir	<i>kúsě-kusě</i> (1) [cf. nuit]
bouche	<i>ayyáfa</i> (1), <i>ayyaffua</i> (6), <i>axafa</i> (7)
branche	<i>kihinggitema</i> (6)
bras	<i>těbě</i> (1) [cf. main], <i>kungki-ko</i> , <i>kungwe-ko</i> (7)
brûler	<i>úkě-yě</i> (1)
cabiai	<i>yofbuire</i> (6)
cacique	<i>kimkuppa</i> (6)
café	<i>kafé</i> (1) [Espagnol]
calebasse (où se met le coton des flèches)	<i>fu-ündel</i> (3)
canne à sucre	<i>zapako</i> (3), <i>sspako</i> (6), <i>azukar</i> (1) [Esp.]
canot	<i>šágu</i> (1), <i>šagko</i> (6), <i>šagu</i> (8)
carquois pour flèches empoisonnées	<i>zatak</i> (3)
cèdre	<i>šágato</i> (1)
célibataire ♀	<i>čěra-pušěsa</i> (1)
cendre	<i>kgseppa</i> (6)
cerf	<i>šanko</i> (3), <i>šango</i> (6)
chanter	<i>šětabuen-yě</i> (1), <i>ssetapiña</i> (6)
chasser	<i>kuúnsinffite</i> (6)
chasser à la sabacane	<i>īfáy-yě</i> (1)
chemise	<i>konton</i> (6), <i>kouto</i> (7)
chemise sans manches (<i>cusma</i>)	<i>undigke</i> (6), <i>undike</i> (7)
chercher	<i>táhtai-yě</i> (1)
cheveu	<i>tu-sě</i> (1), <i>tuhu-tse</i> (6), <i>to-se</i> (7)
cheville (du pied)	<i>mani-ču</i> (6)
chicha	<i>čučugki</i> (6)
chien	<i>āin</i> (1), <i>ahí</i> (6)
ciel	<i>čiga-sěfako</i> (1) [cf. dieu, soleil], <i>seffua</i> (6)
citron	<i>rimun(ere)</i> (6) [Esp. : <i>limón</i>]
clair	<i>ahatagte</i> (6)
cœlogewys paca	<i>šanangi</i> (6)
coiffure, ornement de tête	<i>utīfákě</i> (1)
collier	<i>tehetto</i> (6)
comment :	
comment vous appelez-vous ?	<i>unggěšěinīsě</i> (1)
comment allez-vous ?	<i>mingxeykīkháhě</i> (1)
corbeille	<i>zapparo</i> (6)
cou	<i>kudeffua</i> (6)
se coucher	<i>kúg-ye</i> (6)
courir	<i>búigtu-ye</i> (6), <i>duťui</i> (8)
couteau	<i>čičīku</i> (1), <i>čičiko</i> (3)
crique	<i>naāink</i> (1)
crocodile	<i>vatúva</i> (1)
cuiller	<i>kučará</i> (6) [Esp. : <i>cuchara</i>]
cuire	<i>šúkun-yě</i> (1)

curare	<i>sěhěpa</i> (1)
danser	<i>bailar-yě</i> (1), <i>ńám-bayra-ye</i> (6) [Esp.: <i>bailar</i>]
dard	<i>sěhěku</i> (1) [cf. flèche]
demain	<i>dtōhě</i> (1), <i>tçi</i> (8)
dent	<i>tě-hětu</i> (1), <i>te-hegto</i> (6)
descendre	<i>kaxenaxá-ye</i> (6)
dieu	<i>čīga</i> (1), <i>čigga</i> (6) [cf. ciel, soleil]
doigt	<i>tzi-meanku</i> (1), <i>se-miako</i> (6)
donner :	
donnez-moi !	<i>affuexxa</i> (6)
dormir	<i>ánan-yě</i> (1), <i>ánañe</i> (6), <i>anani</i> (8)
douleur	<i>ĩñe</i> (1)
eau	<i>tzáawker</i> (1), <i>sahagki</i> (6), <i>tzake</i> (7-8)
eau dormante (<i>remanso</i>)	<i>sinkianteyye</i> (6)
écorce	<i>tũnno</i> (1-2)
écureuil	<i>tenteyye</i> (6)
elle	<i>húva</i> (1)
emporter (<i>llevar</i>) :	
emporte !	<i>anga-xa</i> (6)
enfant	<i>čěa</i> (1), <i>číá</i> (8)
enfant en bas âge	<i>kéra</i> (1)
enfer	<i>kugku-singe</i> (6) [= feu du démon]
s'enivrer	<i>kōsě-yě</i> (1)
ennemi	<i>sũnbĩ</i> (1)
épaule	<i>upibpa-čo</i> (6)
épouse	<i>bušěsu</i> (1) [cf. femme]
époux	<i>tzánxĩ</i> (1) [cf. homme]
étoile	<i>úufě</i> (1), <i>uffue</i> (6), <i>unfe</i> (7)
falaise	<i>fatōku</i> (1), <i>a-k̄i-ko</i> (8)
femme	<i>ĩšěsa</i> (1), <i>pučěši</i> (6), <i>pušez</i> (7-8) [cf. épouse]
fesses (<i>trasero</i>)	<i>kupati-ču</i> (6)
feu	<i>sĩnxi</i> (1), <i>ssingki</i> (6), <i>putao</i> (7), <i>kine-hega</i> (8) [cf. arbre, bois, bâton]
feuille	<i>khakú</i> (1-2), <i>kuhagkiessi</i> (6), <i>khakĩ</i> (1)
feuille de palmier pour toiture	<i>zapó-xe</i> (3)
fibres extraites de la feuille d'un palmier	
du genre <i>Astrocaryum</i> (<i>cumare</i>)	<i>tuinfa</i> (3)
filet (<i>atarraya</i>)	<i>ataraya(ere)</i> (6) [Esp.: <i>atarraya</i>]
flèche empoisonnée	<i>zěxeko</i> (3) [cf. dard]
fleur	<i>těta</i> (1-2), <i>tehetsa</i> (6)
fleuve	<i>nahe</i> (6)
flûte de bambou	<i>fěnduko</i> (1)
forêt	<i>tzámpĩ</i> , <i>tzánpĩ</i> (1), <i>ssambpui</i> (6)
fougère	<i>dtōnsě</i> (1-2)
fourmilier	<i>osso</i> (6) [Esp.: <i>oso</i>]
front	<i>ambagxe</i> (6)

fumée	<i>uffuembba</i> (6)
genou	<i>tzě-táču</i> (1), <i>s-taču</i> (6), <i>tze-taču</i> (7)
graine	<i>humba-čo</i> (1-2), <i>humbá-čo</i> (1)
grains de collier	<i>ánduiṗa</i> (1), <i>andippui</i> (6)
grand	<i>raude</i> (8)
habiller	<i>dikexe</i> (6)
s'habiller	<i>upui-yě</i> (1)
hache	<i>uwáku</i> (1)
hamac	<i>anéma</i> (1), <i>ahanaema</i> (6), <i>anaima</i> (7)
hameçon	<i>sĩmbaku</i> (1)
hanches	<i>te-nanku</i> (6) [cf. jambe]
herbe	<i>páho</i> (1-2), <i>nũnpasĩ</i> (1)
hier	<i>káni</i> (1)
homme	<i>tzándĩ</i> (1), <i>sanddiyyi</i> (6), <i>tzande-xe</i> (7), <i>tzandi</i> (8)
il	<i>húva</i> (1)
ils	<i>hũ-go</i> (1)
indien	<i>ahi</i> (6)
jaguar	<i>těsĩ</i> (1), <i>xěsi</i> (3), <i>tesi</i> (8)
jaguar tacheté	<i>tehettsi</i> (6)
jambe	<i>thě-nanggu</i> (1), <i>te-nakwo</i> (7) [cf. hanches], <i>sahanxua</i> (6)
je	<i>ña</i> (1)
jet (<i>chorro</i>)	<i>singiffua</i> (6)
jouer	<i>kũuffe-ye</i> (6)
jour	<i>ahtá</i> (7), <i>aata</i> (8)
lait	<i>leče</i> (1) [Esp.: <i>leche</i>]
lance	<i>úmaḡu</i> (1)
langue	<i>menzánzafa</i> (1), <i>messansako</i> (6)
se lever	<i>kámgi-ye</i> (6)
levier (<i>palanca</i>)	<i>akuíku</i> (1), <i>ačagkeixen</i> (6)
lèvres	<i>ayyaffua</i> (6) [cf. bouche]
liane	<i>uffa</i> (6) [cf. vigne, malphigiacées]
loutre	<i>saráro</i> (1), <i>ssararo</i> (6)
lune	<i>khúvě</i> (1), <i>kuubbui</i> (6), <i>kusese-čiga</i> (7-8) [cf. dieu, soleil]
mâcher	<i>mančĩ-yě</i> (1)
machete	<i>matĩč</i> (1)
main	<i>tĩvě</i> (1), <i>tihibbe</i> (6), <i>tibe</i> (7) [cf. bras]
maison	<i>tzá-u</i> (1), <i>tza-o</i> (7-8)
malaria	<i>áhě</i> (1)
manger	<i>ãn-yě</i> (1), <i>ane</i> (6), <i>āñi</i> (8)
marañón (fruit)	<i>mararon</i> (6)
marcher	<i>ńáxay-ye</i> (6), <i>hinxi</i> (8)
marmite	<i>ahappi</i> (6)
menton	<i>kutě-ko</i> (1)
merci	<i>čĩga-sěáfěṗwěha</i> (1) [cf. dieu]
mois	<i>ṗue-kuvĩ</i> (8) [= une lune]
monter	<i>umbaffuanexá-ye</i> (6)

se moquer	<i>hufikú-yě</i> (1)
mort (la)	<i>pay-ye</i> (6)
mot	<i>kíniko</i> (1)
mourir	<i>bai-yě</i> (1), <i>tai-pa</i> (8)
moustiquaire	<i>anaheke</i> (7)
moustique	<i>ánča</i> (1), <i>aahča</i> (8)
nager	<i>káya-yě</i> (1)
naître	<i>kōi</i> (8)
nègre	<i>singu</i> (8) [cf. noir]
nez	<i>tzú-fatu</i> (1), <i>su-fuati</i> (6), <i>tzo-fata</i> (7)
noir	<i>ssingko</i> (6) [cf. nègre]
nombril	<i>šahuma</i> (6)
non	<i>měi</i> (1), <i>me-im</i> (7), <i>me</i> (8)
ncus	<i>nxī</i> (1)
noyau	<i>tehetat-ču</i> (6)
nuages	<i>ūnhī</i> (1) [cf. pluie], <i>kilopaši</i> (6)
nuit	<i>kose</i> (7), <i>kuse</i> (8)
obscur	<i>ssinttsi</i> (6)
œil	<i>tz-ufě</i> (1), <i>tz-ofe</i> (7)
oiseau	<i>čiria</i> (7), <i>čiri-ria</i> (8)
ara jaune	<i>kipo-homando</i> (6)
ara rouge	<i>sige-homando</i> (6)
canard	<i>kuyúbī</i> (1) [cf. pava negra], <i>guakippi</i> (6)
cardenal	<i>čamegko</i> (6)
chirricles	<i>kuigčiyyo</i> (6)
churuco	<i>ku-ungsi</i> (3)
coq	<i>arápa</i> (1), <i>arappa</i> (6)
coq de roche	<i>šīpiku</i> (1)
dindon	<i>čumbimbi</i> (6)
garza	<i>kuasatga</i> (6)
guacharaca	<i>vazarako</i> (3)
hirondelle	<i>čiviro</i> (6)
pajúí, paujil	<i>utxeti</i> (3), <i>tetsi</i> (6)
pava	<i>kuyyubbi</i> (6)
pava colorada	<i>pangú</i> (3)
pava negra	<i>kuyubi</i> (3)
perroquet	<i>kačápa</i> (1)
perroquet ♀	<i>kačappa</i> (6)
picudo, paletón	<i>sogki</i> (6)
poule	<i>arápa</i> (1), <i>aarapa</i> (3), <i>arappa</i> (6)
tente, luzón	<i>tengte</i> (6)
vautour	<i>kopana</i> (6)
ongle	<i>xītzuíku</i> (1), <i>isuyko</i> (6)
or	<i>kūrī</i> (1) [Kičua : <i>kuri</i>]
orange	<i>karanxa</i> (6) [Esp. : <i>naranja</i>]
oreille	<i>tzu-tzina</i> (1), <i>su-gsina</i> (6), <i>tzo-sina</i> (7)

os	<i>tzú-íla</i> (1)
oui	<i>her</i> (1), <i>tzake</i> (7-8)
ours caballuno	<i>behetta</i> (6)
pantalon	<i>apečuk</i> (7)
parler	<i>kúndaseyexa-ye</i> (6)
peau (d'un animal)	<i>méinda-tuno</i> (1) [cf. porc]
pêcher	<i>simbáy-yě</i> (1)
se peindre	<i>těěva-yě</i> (1)
petit (<i>chico</i>)	<i>čipiri</i> (8)
peu	<i>reriku</i> (7-8)
ped	<i>tzé-rtě</i> (1), <i>tze-te</i> (7), <i>s-te-mbimbe</i> (6)
piere	<i>pátě</i> (1), <i>páde</i> (8)
plage	<i>batĩntindě</i> (1)
plantes :	
Amarantacées :	
<i>Amarantus</i> sp.	<i>nũnhapago</i> (1)
Anonacées :	
<i>Cymbopetalum brasiliense</i> Benth (Vell.) Mart.	<i>fandi</i> (4)
anone	<i>faandi</i> (3)
<i>Anona Cherimolia</i> , Miller	<i>kahañe</i> (6)
Apocynacées :	
arbuste à corolle jaune, dont l'écorce sert pour la préparation du poison de flèche	<i>čiračo</i> (5)
Aracées :	
<i>Anthurium</i> sp.	<i>tzéndende</i> (1), <i>káho</i> (1)
<i>Colocasia esculenta</i> , Schott.	<i>áta</i> (1)
Asclépiadacées :	
<i>Asclepias curassavica</i> , L.	<i>těta</i> (1) [cf. fleur]
Bégoniacées :	
<i>Begonia Rossmanniæ</i> , D. C.	<i>neečo</i> (4), <i>avě-něěčo</i> (1)
Bignoniacées :	
<i>Crescentia cujete</i> , L.	<i>kosaitčo</i> , <i>kosaitčo</i> (1)
<i>Jacaranda Copaia</i> (Aubl.) D. Don (<i>gualanday</i>)	<i>u-unde</i> (3)
liane utilisée contre le mal de dents	<i>botnnčo-kepako</i> (4)
Bixacées :	
<i>Bixa Orellana</i> L. (<i>roucou</i>)	<i>khũnya</i> , <i>kũnya</i> (1), <i>kouña</i> (4), <i>kiiña</i> (6)
Bombacacées :	
<i>Matisia</i> sp.	<i>kũnkũnniě</i> (1)
<i>Ochroma lagopus</i> , Sw.	<i>tákhípwey</i> , <i>tákkupě-tahwa</i> (1)
<i>Ochroma</i> sp.	<i>těkhupáhé</i> (1), <i>tákebue-ko</i> (4)
<i>Quararibea putumayensis</i>	<i>kũnkũnniã</i> (1)
Bombacées :	
Genre <i>Pachira</i> (arbre <i>volador</i>)	<i>táva</i> (1), <i>tába-xi</i> (4)
Boraginacées :	
<i>Cordia</i> sp.	<i>opákhotč</i> , <i>opákhoč</i> (1)
<i>Cordia tetrandra</i> , Aubl.	<i>kayaxičo</i> (4)

Broméliacées :	
ananas	<i>čivíya</i> (1), <i>čibbuiyya</i> (6)
Caricacées :	
<i>Carica papaya</i> L.	<i>papaya</i> (1)
papaye blanche	<i>túta-papaya</i> (1)
papaye violette	<i>sinya-papaya</i> (1)
papaye	<i>paxkoya</i> (6)
Convolvulacées :	
<i>Ipomœa Batatas</i> , Poir.	<i>khũnger</i> (1), <i>kungæ</i> (3)
Cucurbitacées :	
<i>Lagenaria vulgaris</i> , Ser.	<i>khúa</i> (1)
Cyclanthacées :	
<i>Carludovica</i> sp.	<i>sĩrĩkofa</i> (1)
<i>Carludovica palmata</i> , Ruiz et Pavon	<i>ĩĩĩgo</i> (1)
Dioscoréacées :	
igname	<i>kéfa</i> (3), <i>keffua</i> (6)
Euphorbiacées :	
<i>Manihot esculenta</i> , Crantz	<i>túto-áhmba</i> , <i>ahmbá</i> (1)
manioc	<i>áhmba</i> (1), <i>a-amba</i> (3), <i>ahamba</i> (6), <i>aamba</i> (8)
manioc rouge	<i>kúa-áhmba</i> (1)
<i>Phyllanthus</i> sp.	<i>dzinziapa</i> , <i>dzinziápa</i> (1)
Filicinées :	
fougère arborescente : <i>Alsophila</i> sp.	<i>šeel'o</i> (4)
<i>Alsophila elongata</i> , Hook	<i>šeios</i> (4)
<i>Bolbitis Lindigii</i> (Mett.), Ching.	<i>xesi-ti</i> (4) [cf. jaguar]
Gesnériacées :	
<i>Besleria</i> sp.	<i>tzĩtzĩhẽro</i> (1)
Graminées :	
<i>Coix lacryma-jobi</i> ⁹ , L.	<i>perorada</i> (4)
<i>Gynerium sagittatum</i> , Beauv.	<i>tzutzĩpa</i> (1)
<i>Oryza latifolia</i> , Desv.	<i>ĩenduku</i> (4)
graminée de deux mètres de haut dont les fragments servent d'orne- ments d'oreilles et de nez	<i>katiniko</i> (4)
<i>Hymenachne amplexicaulis</i> (Rudge), Nees.	<i>čáufaxe</i> (4)
<i>Panicum zizanioides</i> , HBK.	<i>čĩpiri-čáufaxe</i> (4)
bambou (<i>yariƣa</i>)	<i>asiko</i> (4)
bambou	<i>kérxer</i> (1), <i>kæge</i> (3)
maïs	<i>pũhpũ</i> , <i>pũhpũ</i> (1), <i>puebpui</i> (6)
Guttifères :	
<i>Clusia</i> sp.	<i>argu-jačo</i> , <i>árgu</i> (1)
Lauracées :	
grand arbre de la forêt	<i>karupita</i> (4)

⁹ Dont les graines sont utilisées comme grains de collier.

Lecitidacées :

Grias foetidissima, Dug. (*cucura*) *tetéka-čú* (5), *tetéka* (1), *tetéka* (1)

Lecitidacée dont les graines donnent un poison de flèche *gængevek* (4)

Légumineuses :

Schnella umbriana, B. & R. *kutumatereta* (4)

(liane à fleurs aromatiques)

Senegalia Macbridei, B. & R. *noxá-sifa* (4)

(liane épineuse)

Bauhinia tarapotensis, Benth. *bino-findi* (4)

Calliandra angustifolia, Spruce (*chipero*) *ʃai-ʃako-si-siño* (4)

Erythrina Poeppigiana (Walp.), Cook *šeete* (4)

Piptadenia pteroclada, Benth. *tze-enó, zeeño* (4) [cf. Mimosoidées]

Zygia cauliflora (Mart.) (*chiparo*) *sing-siong* (3)

Zygia longifolia (H. & B.), B. & R. *si-siño* (4)

Chamaefistula sp. *komkexé* (4)

Lobéliacées :

Syphocampilus sp. *komaču-kaki* (4)

Loganiacées :

Strychnos sp. *sěhěpa* (1) [cf. curare]

Malphigiacées :

Banisteriopsis sp. (*yaxé*) *u-ufa* (3), *uffua* (6) [cf. liane]

Banisteriopsis inebrians, Morton

Banisteriopsis quitensis (Nied.), Morton } *yáxe* (1-3), *ufá* (1)

Banisteriopsis Rusbya (Nied.), Morton¹⁰ } *yaxe-uko* (3)

Mimosacées :

Inga sp. (*guamo*) *únggak* (1)

Inga sp. (*guaba*) *ungga* (6)

guamo cultivé *u-unga* (3)

Inga nobilis, Willd. *fiño* (3-4)

Mimosoidées :

guarango, grand arbre de la forêt *tzéenu* (1), *séno-xe* (4)

Moracées :

Cecropia sp. (*yarumo*) *sarěpo* (1), *sarepu* (3)

Pourouma sp. *tsahá* (1)

Pulsenia armata (Miq.) St. (*majagua*) *karapačo* (3)

Cecropia putumayensis, Cuatr. (*yarumo*) *dondoʃa* (4), *dondúʃa* (1)

Ficus sp. *kaná* (1)

Ficus helmenthogoga *íra* (1)

Ficus glabrata, H. B. K. (*higuerón*) *íira* (1), *iira* (3), *ira-xi* (4)

Ficus microchlada, Dug. *darufa* (4)

Musacées :

Heliconia sp. (*platanillo*) *sīyáʃuey, sīyafáhě* (1), *siyafaxe* (3)

Heliconia rostrata, R. & P. *siápáxe* (4)

¹⁰ Liane dont les feuilles entrent dans la composition du *yaxé*.

Myristicacées :

Virola calophylla, Warb. (*sangre de toro*) *šašafako* (3)

Myrtacées :

goyave : *Psidium* *samindu-ču* (1), *samindo-čo* (3)

Malvacées :

Abutilon sp. (?) *vatová-koč* (1)*Hibiscus* sp. *vatova-kúčo* (1) [cf. crocodile]*Gossypium* sp. *šeba-táva* (1), *čiča-tába* (1) }kapok : *Bombax* sp. *taaba* (3) } [cf. Bombacées]*Ceiba* sp. *atze-tába-ně* (1), *ase-tava-xae* (4) }

Marantacées :

Calathea sp. (*bijao*) *auil-kake* (3)*Calathea* sp. *tarara-kaki* (4)*Maranta* sp. *khanggúpa* (1)*bijao* à très grandes feuilles *tombočuxe* (3)

Marcgraviacées :

Marcgravia sp. *sěšětúfa* (1)

Mélastomacées :

Ossaca robusta (Tr.), Cogn. }
Miconia sp. } *opate* (4)*Miconia* aff. *sumacrophylla*, Gl. }
Calyptrella cucullata (D. Don), Tr. *opati* (4)*Blakea* sp. *fundibí, findibí* (4)*Diolena* sp. *šóko* (4)*Clidemia heterophylla* (Desr.), Gl. *xesi-tómbi* (4) [cf. jaguar]

Méliacées :

Guarea sp. (grand arbre de l'orée de la forêt : *bidibil*) *kunxinči* (4)

Ménispermacées :

Abuta grandifolia (Mart.), Sandwith *tětěkuča* (1)

Orchidées :

Vanilla sp. *sīmúta* (1)

Palmiers :

Astrocaryum sp. (*yarina* ou *tagua*) *čičixeče* (3) [cf. *Phytelephas*]*Astrocaryum* sp. (palmier épineux *chuchana*) *e-etzon-xá* (3), *e-etzu* (4) [cf. arbre]*Chamaedorea* sp. *kuya* (4)*Euterpe* sp. (palmier *sacristán*) *diva* (4)*Geonoma* sp. *nzoteyé-ma, zöteyá, sauxesiko* (4)*Guilielma speciosa*, Mart. (*chontaduru*) *uma* (1), *uuma* (3), *uhumua* (6), *urná* (1)*Guilielma speciosa* (fruit) *uuma-ča* (3)*Iriarteia* sp. (palmier *rayador*, *zazapo* (4)

à racines épineuses)

Iriarteia sp. (palmier *bombona tierna*)¹¹ *bombuxe* (4)¹¹ Dont les feuilles sont utilisées pour les toitures.

Jessenia sp. (palmier <i>milpesos</i>)	<i>nîhũñçu</i> (1), <i>nixočo</i> (3), <i>nixučo</i> (4)
Mauritia flexuosa	<i>kanangučo</i> (1)
Mauritia sp. (<i>canangucha</i>)	<i>kanongo</i> (3)
Mauritia sp.	<i>jana</i> (5)
Mauritiella sp. (<i>canangucha pequeña</i>)	<i>jana</i> (4)
Phytelephas sp.	<i>šĩšěša</i> (1)
Phytelephas sp. (<i>tagua blanca</i>)	<i>patisako</i> (4)
Phytelephas sp. (<i>tagua negra</i>)	<i>čičixe</i> (4) [cf. <i>Astrocaryum</i>]
corrozo	<i>šĩšĩhě</i> (1)
Scheelea sp. (palmier <i>canambo</i>) ¹¹	<i>saponxi</i> (3)
Papilionacées :	
Lonchocarpus utilis, A. C. Smith	<i>yambě</i> (1)
Tephrosia sp. (poison de flèche)	<i>kúno-senyamba</i> (1)
Lonchocarpus sp. (<i>barbasco</i>)	<i>sěnyamba</i> , <i>sěnyambă</i> (1)
Pipéracées :	
Piper sanctum, Schlecht. ex Miq.	<i>unšumbéy</i> (1)
Piper conejoense, Trel.	<i>karubaxe</i> (4)
Piper calocoma, C. D. C.	<i>karuačo</i> (4)
Piper churruyacoanum, Trel.	<i>karnečo</i> (4)
Polygonacées :	
arbre assez élevé, à fruits ailés.	<i>nonguga</i> (4)
Genre <i>Triplaris</i>	
Rhamnacées :	
Gouania lupuloides (L.), Urb.	<i>abu-pendándi</i> (4) [cf. Sapindacées]
Rosacées :	
Licania bullatifolia, Cuatr.	<i>inče</i> (3)
Rubiacees :	
Psychotria sp.	<i>tehéta</i> (1)
Psychotria sp.	<i>fertl</i> (1)
Rubiacee	<i>tũnxe-s</i> (4)
Rubiacee	<i>inókexe</i> (4)
Rutacées :	
Citrus sp. (<i>lima</i>)	<i>lima</i> (6) [Espagnol]
Sapindacées :	
Paullinia yoco, Schult. & Killip ¹²	<i>yóko</i> (1), <i>yokó</i> (1-3)
Cardiospermum grandiflorum, Sw.	<i>abuk-pendándia</i> (4) [cf. Rhamnacées]
Sapotacées :	
Chrysophyllum sp.	<i>konsĩsĩhěka</i> (1)
Chrysophyllum Cainito, L.	<i>ziixika</i> (3), <i>sihigka</i> (6)
Scitaminées :	
Costus sp.	<i>tai-čičagá</i> (4), <i>pariwiya</i> (1)
Espèce non déterminée	<i>kaki-niko</i> (3)
Espèce non déterminée	<i>kenan-buek</i> (4)

¹² Liane dont l'écorce macérée est employée comme tonique.

Solanacées :

Capsicum annuum, L.

kħúma (1)

Nicotiana Tabacum, L.

kħérm̃ba (1)

Solandra sp.

tutoavádu (1)

Solanum mammosum, L.

kukúna (1)

Sterculiacées :

Theobroma Cacao, L.

unggěšotetčo (1)

Theobroma glaucuna, Karst.

šangkógotsě (1)

cacao sauvage

unggěšotetčo (1)

cacao

kakao (1) [Espagnol]

Herrania Dugandii, G. B.

kokĩ-ótčũ (1), *koki-očo* (3)

(cacao sauvage)

Herrania nitida

kokĩ-ótčũ (1)

Herrania Cuatrecasana

kokĩ-ótčũ (1)

Urticacées :

Urtica sp.

kyěigo, kyóigo (1)

Verbénacées :

Citharexylum macrochlamys, Pittier.

si-yek (4)

Lantana camara

kañogũnnõn (1)

Lantana Moritziana, Otto & Dietr.

añuño (4)

Vitacées :

Parthenocissus sp.

záguja (1)

pleurer

inag-xe (6)

pluie

ũnhĩ (1) [cf. nuage], *ahne* (7), *api* (8)

plumage

ugtiɟuagke (6)

poisson

kħũigo (1), *awuy* (7), *áwowe* (8)

poisson bagre

kũigo (1), *ĩota-kuiyko* (6)

poisson barbudo

inghu (6)

poisson bocachica

ávě (1), *avék* (4), *ahahue* (6)

poisson bufeo

ɟuagxa (6)

poisson caraguaja

sendo (4)

poisson curbinata

ssisibpa-hahui (6)

poisson dentón

nahanite (6)

poisson paiche

paisiç (6)

poisson raya

šyopari (6)

poisson sábalo

pagai (6)

poisson sambico

sambiri(ere) (6)

poisson singo

čsixečo (6)

poisson temblón

xuambbi (6)

poitrine

ĩhámatĩ (1), *ixamaxki* (6), *ixamate* (7)

porc

mũinda (1)

porc sauvage

mændá (3), *muhénda* (6)

porc domestique

kugči (6) [Kičua : *kuči*]

porc cerrillo

zákira (3), *ssakira* (6)

se porter :

comment vous portez-vous ?

mingxey kĩkháhě (1)

pot	<i>ápī</i> (1) [cf. marmite]
poumon	<i>sse-pako</i> (6)
poupe	<i>šaggo-sattsa</i> (6) [cf. canot]
prendre (<i>coger</i>)	<i>indis-ye</i> (6)
prends ! (<i>coja</i>)	<i>indioḡxegxe</i> (6)
prends ! (<i>toma</i>)	<i>bax</i> (6)
proue	<i>šaggo-sito</i> (6) [cf. canot]
puma	<i>kia-tessi</i> (6) [= jaguar rouge]
racine	<i>tžě-tzaḡa</i> (1), <i>tžangḡa</i> (2), <i>tžángḡa</i> (1)
raisin	<i>sáha</i> (1), <i>ssaxxa</i> (6)
uvo camarón	<i>zaaxa</i> (3)
rame	<i>čučúḡin</i> (1), <i>šučuffinde</i> (6)
râper	<i>ḡuičai-yě</i> (1)
rapides	<i>kīngúḡa</i> (1)
ravin	<i>nahenki</i> (6)
récolter	<i>taí-yě</i> (1)
rien	<i>yángga</i> (1)
rire	<i>ñáffeña</i> (6)
rivière	<i>náwey</i> (1)
riz	<i>arroz</i> (1) [Esp.]
rouge	<i>kigha</i> (6)
sable	<i>hīsīpa</i> (1)
sac (<i>mochila</i>)	<i>oobbua</i> (6)
saison des pluies	<i>ĩñ-hīḡāi</i> (1)
saison sèche	<i>kwě-hīḡāi</i> (1)
sarbacane	<i>éḡaku</i> (1)
sel	<i>ahansi</i> (6)
semer	<i>hũñ-yě</i> (1)
serpent	<i>ĩyu</i> (1), <i>iyu</i> (6)
serpent boa	<i>kahānsī</i> (1), <i>kaxangsi</i> (6)
serpent coral	<i>ugkugkuhi</i> (6)
serpent gata	<i>kñame</i> (6)
serpent canangucho	<i>kananguhiyyo</i> (6)
serpent equis	<i>sinsionssi</i> (6)
serpent matiguaja	<i>koffuasi</i> (6)
singe	<i>owusi</i> (8)
singe cotudo	<i>aaču</i> (3), <i>ahaču</i> (6)
singe chorongo	<i>kúsi</i> (4), <i>kuuntsi</i> (6)
singe tutamono	<i>kučiyyo</i> (6)
singe chichico	<i>kuatsi</i> (6)
singe tanque	<i>ungki</i> (6)
singe lioncito	<i>teinḡuaču-čineču</i> (6)
se soigner	<i>sěhě-yě</i> (1)
soleil	<i>čīga</i> (1), <i>čiga</i> (7-8) [cf. dieu]
	<i>kouel</i> (3), <i>khowe</i> (7)
	<i>kusegxe</i> (6)

tapir	<i>xubí</i> (3), <i>xubbi</i> (6), <i>koubi</i> (8)
terre	<i>áhndě</i> (1), <i>ahande</i> (6), <i>ande</i> (8)
tête	<i>tz-obě</i> (1), <i>s-ubbue</i> (6), <i>tz-ube</i> (7)
tige	<i>áhmpī</i> (2), <i>themba</i> (1), <i>ahmpī</i> (1)
tonnerre	<i>tzánda</i> (1)
torrentiel	<i>isaffase-go</i> (6)
tortue	<i>tětěkuča</i> (1)
tourbillon	<i>setindake</i> (6)
tu	<i>kiě</i> (1)
tuer	<i>fíti-yě</i> (1)
vache	<i>vaúgra</i> (1)
variole	<i>aikópī</i> (1)
venir :	
venez !	<i>xiñagxa</i> (6)
vent	<i>finxia</i> (8)
ventre	<i>tufpa</i> (6)
vêtement	<i>sarěpa</i> (1), <i>sariĥa</i> (7)
	<i>fuññu</i> (6)
viande	<i>añanče</i> (6)
vigne	<i>uúfa</i> (1) [cf. liane]
ville	<i>gānkiě</i> (1)
vivre	<i>kanhé</i> (8)
vouloir	<i>derikohinxá</i> (6)
voyager	<i>xingekaxenaxá-ye</i> (6)
1	<i>fué</i> (7), <i>fue-eke</i> (8)
2	<i>kuangi</i> (7), <i>kuangiku</i> (8)
3	<i>kuaniĥué</i> (7), <i>kuniĥekwu</i> (8)
4	<i>kateĥa-džé</i> (7)
5	<i>kuaču-dži</i> (7)
6	<i>kafangayse-dži</i> (7)
7	<i>kafangakunda-dži</i> (7)
8	<i>kafangakive-dži</i> (7)
9	<i>kunda-dži</i> (7)
10	<i>tive-patsi</i> (7) [cf. main]
11	<i>kafungatzite-dži</i> (7)
12	<i>tzité-kuangi</i> (7)
13	<i>tzite-kuaniĥué</i> (7)
20	<i>tzite-patzi</i> (7)
30	<i>fué-fai-tzite-pi-patzi</i> (7)

III. Vocabulaire comparé Kofán - Čibča ¹³

aiguille	<i>nuxá-ku</i> , aiguille ; <i>nuxa</i> , épine <i>ñus^h</i> , nonts, <i>ñuntz</i> , <i>nións</i> , <i>niúns</i> (P ₁)
ananas	<i>čibía</i> , <i>čivíya</i> , <i>čibbuiyya</i> <i>čivila</i> , <i>čiwila</i> , <i>čiwila(ka)</i> (B ₃), <i>čil'a</i> (B ₁)
arbre	<i>bino-findi</i> , <i>Bauhinia tarapotensis</i> <i>guaba-binol</i> (B ₁) [<i>guava</i> = fleur]
arc	<i>bati-tiánk'</i> <i>ta-báte</i> (G ₁ -G ₃), <i>bati-ma</i> (G ₃), <i>uka-beta</i> (T ₂), <i>uka-beta-krüh</i> (T ₆ -T ₇), <i>ka-but</i> , <i>úuká-bot</i> , flèche, <i>či-potě</i> , flèche à oiseaux (T ₁), <i>uka-bata</i> , flèche (T ₆)
astre	<i>kuúbe</i> , <i>kube</i> , <i>xoóbe</i> , <i>kuébe</i> , <i>khowe</i> , <i>kouel</i> , soleil ; <i>khúvě</i> , <i>kúse-kuube</i> , <i>kuubbui</i> , lune ; <i>fue-kuví</i> , mois (= une lune) <i>kúmba</i> , <i>kumba</i> , <i>komba</i> , étoile (B ₁), <i>kagúi</i> (M ₁), <i>kokguo</i> , étoile, <i>kwok</i> , <i>kóguě-deh</i> , pléiades (T ₅), <i>kongwú</i> , étoile, <i>kangvu</i> , soleil (T ₂), <i>hāgue-da</i> , étoile (P ₂), <i>kāngvüh</i> , soleil (T ₆ -T ₇), <i>káúě</i> , soleil (T ₆), <i>kágui</i> , <i>kógui</i> , année (A ₂), <i>kāgue</i> , année (A ₃), <i>kögui</i> , année, <i>kokö-búnyo</i> , soleil (A ₄), <i>kögui</i> , année (A ₁), <i>kaki</i> , soleil (M ₄), <i>kak</i> , soleil (T ₄)
avocat	<i>aazá</i> , <i>ahatsa</i> <i>ans</i> , arracacha, <i>otse</i> , <i>útse</i> , <i>úxtse</i> , avocat (P ₁), <i>okze</i> (C ₃), <i>asué</i> (K ₁), <i>yuč</i> , arracacha, <i>očaa</i> , caimits, <i>oz</i> , potiron (C), <i>yu</i> , manioc (B ₁), <i>antsa</i> , maïs (X), <i>azáča</i> , <i>azače</i> , épi (A ₂)
bambou	<i>kérxer</i> , <i>kæge</i> <i>ukaku</i> , caña blanca (T ₁), <i>ukvagru</i> , <i>ukagru</i> , caña blanca (T ₂), <i>ukakrüh</i> , caña blanca (T ₆ -T ₇)

¹³ Les abréviations employées sont les suivantes :

Gu = Guatuso	K ₁ = Kuna	P ₂ = Panikita
T ₁ = Bribri	K ₂ = Tule ou San Blas	C ₁ = Totoró
T ₂ = Kabekar-Estrella	D ₁ = Čumulu	C ₂ = Kokonuko
T ₃ = Tiribi	D ₂ = Gualaka	C ₃ = Guambiano (Mógweš)
T ₄ = Brunka	D ₃ = Čangina	C ₄ = Guanako
T ₅ = Terraba	A ₁ = Guamaka	B ₁ = Kwaiker
T ₆ = Čiripó	A ₂ = Bintukua	B ₂ = Kayápa
T ₇ = Tukkurrike	A ₃ = Kögga	B ₃ = Colorado
T ₈ = Viseyta	A ₄ = Atankes	N = Nutabé
G ₁ = Murire	A ₅ = Rama	Do = Dobokubí
G ₂ = Muoi	M ₁ = Muyska	C = Čolón
G ₃ = Sabanero	M ₂ = Beto	X = Xibito
G ₄ = Move-Valiente	M ₃ = Tunebo	Ko = Kofán
G ₅ = Norteño	M ₄ = Andakí	Y = Yamesí
G ₆ = Penonomeño	M ₅ = Duit	Ka = Katío ancien
G ₇ = Čimila	P ₁ = Páez	

- banane *xeñu*
kinia (M₃), *ginia*, *kinia* (A₂), *in-ginia* (A₁), *ma-kénio*,
 banane de Tahiti (P₁)
- bétail *uara*
guagra, vache (C₃), *gualá*, vache, *ualá*, bœuf (B₃), *guagara*, *guagra*, bétail, *guagrá*, veau (B₁), *guakaré*, vache (M₄)
- boire *kôsë-yë*, s'enivrer
kuči-de, *kuči-sá* (B₃), *koši-no* (B₂), *čata-kúči hake*, je veux boire (G₂), *kus-túshi*, boisson (A₃)
- bois (*palo*) *kiné*, *kiene-gwu*, *kínī-ko*, *kínī-tzítzī*, *kini(n)-xe*, bois ;
kini-xi, *kini-xi*, *kínī-sī*, *kihinin-gki*, *kínī-hī*, arbre ;
kine-hega, feu.
kíne, tige ; *kanua*, grande branche (M₁), *sa-kani-fi* (M₄),
kann, *kā*, arbre (A₂), *káne* (A₄), *kana*, arbre (K₁), *kan-dt*,
 herbe, *kan-čed*, forêt, *kuni-čig-t*, feuille (C₃), *kaná*,
 branche (G₁), *kōnn*, bois à brûler, *kann*, arbre (A₁),
kalá-ka, feuille (D₁-D₂), *kal-θo*, tronc (D₃), *on-gal*, forêt (C₁),
kam-bo, plante (P₁), *kállī*, arbre (A₃), *kár-ka*, écorce d'arbre,
kar-kaua, buisson (K₂), *kora*, *kōra*, *kóōra*, arbre (T₁),
kar, arbre (T₁-T₂-T₆-T₇-T₈), *kor*, arbre (T₃-T₅),
kraŋ, *krang*, arbre (T₄), *kar-goa*, *gara-goa*, bois, *kar-kuá*,
kare-na, *kur-uba*, arbre, *kuru-texa*, bâton, *karo-suye*,
 racine (M₃), *kat*, arbre (G₇), *kāt*, *kāāt*, arbre (A₅),
ka, bois, massue, *kañ*, bambou (Do)
- bois *sstitsi*, bois à brûler ; *kínī-tzítzī*, bois
tsix, *kiz-čit*, bois ; *pui-tsix*, bâton pour la chaux à coca ;
zük-zik-t, *tsu-tsix*, os, jambe (C₃), *čũ*, *sũk*, *čo* (B₁), *ši*, *či*,
 arbre (B₂), *dši*, bois (T₄), *iši*, bâton (A₄), *ši*, tronc, *šidé*,
 arbre, bâton, *čide*, tronc, bâton, *šidá*, *čidá*, *šitué*, *čitué*,
 arbre (B₃)
- bouche *a-yafá*, *á-yafa*, *a-yáfo*, *a-xafa*, *a-yyáfa*, *a-yyaffua*
kafi, *káfi*, *kaŋxi*, trou, *di-ua-kač*, *iuā-káts*, bouche (P₁),
kaŋ, œil (G), *kaŋú-ka*, *kaŋu-kwa*, œil (B₂), *kaŋ'-kwo*,
 lèvres (T₃), *kaŋ-kuo*, lèvres (T₅), *kab-isix*, sourcils, *yus-kaŋ*,
 porte (C₃), *hua-kač* (P₂), *kása*, bouche, *ači-kaš*,
 bouche de l'estomac (T₄), *kaxa*, bouche, *kaya*, trou (M₃),
kaču, œil (B₁), *kašu-bíli*, trou (A₁) *kaču*, bouche, *én-kuču*,
 porte (Do)
- bras *kungwe-ku*, *kungki-ko*
kuika, *kuiká* (M₃), *p-kuaka* (M₁), *kũĩk* (A₅), *na-kũgi-kō*,
ma-kũgi-kō (Gu)
- brouillard *ũnhĩ*, nuages, pluie, *ahne*, pluie
änig (B₁), *guañi* (C₃), *kani*, *koni*, pluie (T₂), *kani-gue*,
 pleuvrier (T₈), *kālĩ*, pluie (T₁), *kālĩ*, *kālĩ*, pluie (T₆)

cacao	<i>kokī-ótču</i> , <i>Herrania</i> sp., <i>koki-očo</i> , cacao sylvestre <i>tiz koki</i> , grain de blé, <i>kok-avi</i> , maïs (P ₁), <i>kūk</i> (A ₅), <i>ko</i> (T ₅), <i>ku</i> (G ₁ -G ₃), <i>koá</i> (G ₂), <i>kua</i> (G ₅), <i>kuó</i> (G ₄), <i>koo</i> (G ₆), <i>kan-kúku</i> , grain de <i>Cajanus indicus</i> (A ₂ -A ₄), <i>kukúa</i> , fruit (M ₃), <i>kǎxu</i> (Gu)
canne à sucre	<i>zapako</i> , <i>sspako</i> <i>ipákrú</i> (T ₁)
canot	<i>šágu</i> , <i>šagko</i> , <i>šágo</i> , <i>šagu</i> <i>sokú</i> , tronc d'arbre (T ₅), <i>ūt sūkūp</i> (A ₅), <i>sangoč</i> , tronc d'arbre (C-X)
cerf	<i>šánku</i> , <i>šanko</i> , <i>šango</i> <i>šihika</i> (M ₁), <i>siká-ramá</i> , <i>sika-ravá</i> , <i>sika-ramá</i> (M ₃), <i>ídžir</i> , <i>tséka</i> , animaux (T ₄), <i>sūgui</i> (A ₃)
cheveu	<i>θo-se</i> , <i>tú-se</i> , <i>tó-se</i> , <i>tú-ze</i> , <i>tu-sě</i> , <i>tu-hutse</i> <i>ts'e</i> (M ₁), <i>xé</i> , cheveu, plume, laine (C), <i>šá</i> , poil (A ₁ -A ₄), <i>kšũ</i> , feuille (B ₁), <i>ma-íza</i> , <i>má-iisa</i> (Gu), <i>zo</i> (T ₅), <i>-xa</i> , <i>-xo</i> (M ₄), <i>ez</i> , feuille (P ₁), <i>tsǎ</i> (T ₁), <i>soh</i> , tresse (T ₄), <i>isix</i> , laine, <i>mili-six</i> , barbe, <i>kab-isix</i> , sourcils (C ₃), <i>se</i> , feuille (G ₆), <i>xe</i> , feuille pour couvrir les maisons (B ₁)
chien	<i>kiyya</i> , <i>guará</i> (<i>Canis</i> sp.) <i>gil'a</i> (B ₁), <i>kela</i> , chat sauvage, <i>gela</i> , tigrillo, <i>kelá</i> , cheval, <i>kelá</i> , <i>kela</i> , <i>huá-kela</i> , <i>hua-kela</i> , <i>gua-gelá</i> , jaguar (B ₃), <i>kela</i> , jaguar (B ₂), <i>kura</i> , jaguar (G ₆), <i>korá-toróñ</i> , jaguar (G ₄), <i>očečιά-gala</i> , jaguar rouge (D ₂)
Cœlogenys paca	<i>šanangi</i> <i>θana</i> (D ₂)
coq	<i>ráxe</i> <i>rasa</i> , coq ; <i>lása</i> , mâle (M ₃)
cou	<i>kude-ffua</i> , cou ; <i>kutě-ko</i> , menton <i>kuddá</i> , <i>kuddán</i> , <i>kudan</i> (B ₃), <i>kóto</i> (B ₂), <i>guta-k'e'n</i> , épaules (M ₁), <i>kudé-tra</i> , collier (G ₂), <i>kuito-ka</i> , épaules (M ₃), <i>koto-dro</i> , <i>keta-dra</i> , épaules (G ₆), <i>keta-kra</i> , épaules (G ₄), <i>kuétu</i> , épaules (G ₂), <i>kota</i> , bras (P ₁), <i>kuttáh</i> , bras (P ₂), <i>kudé</i> , bras (G ₄), <i>kude</i> , <i>kude-gra</i> , bras (G ₆), <i>kóte</i> , poignet (G ₇), <i>mo-kúti</i> , poignet (A ₃), <i>kutá</i> , poignet (T ₁)
couteau	<i>čičiku</i> , <i>čičiko</i> , <i>čičíku</i> <i>sika</i> , fil d'une lame, <i>sikat'e'n</i> , dague (M ₁), <i>tritikai</i> , couper, <i>kit-kitiga</i> , dépecer (M ₃), <i>yǎñ-tikí</i> , couper (A ₅), <i>sikke</i> , couper (K ₂), <i>soko-roši</i> (M ₄), <i>tabéri-čika</i> , fer (T ₂), <i>kičiru-čeka</i> , fer (T ₇), <i>tiké-ko</i> , couper (G ₄)
crocodile	<i>báto</i> , <i>batú-ba</i> , <i>vatú-va</i> <i>máta-ra</i> , iguane, <i>maxtá</i> , <i>matá</i> , <i>maate</i> , crocodile, <i>bantū-pini</i> , grand lézard (B ₃), <i>matsá</i> , iguane (A ₃), <i>muttú</i> , lézard (G ₇)
cuire	<i>šúkun-yě</i> <i>tskúx</i> , bouilli (P ₁)

démon	<i>koko</i> , démon, <i>kuku-ya</i> , Satan, <i>kugku-singe</i> , enfer [= feu du démon] <i>kuko</i> , esprit mauvais (B ₁), <i>koko-ïtaïro</i> , diable (M ₃)
dent	<i>tě-hětu</i> , <i>te-hegto</i> , <i>tě-to</i> <i>θut</i> , <i>θu</i> (D ₂), <i>totsa</i> , <i>tsuté</i> , molaire (P ₁), <i>dzuĩ</i> , <i>tui</i> (X), <i>tu</i> (G ₄ -G ₆), <i>tō</i> (G ₄), <i>su</i> (D ₁ -D ₃), <i>daĩ</i> (G ₁ -G ₃), <i>taĩ-ma</i> (G ₂), <i>tu-kri</i> , molaire (G ₄), <i>tu-kru</i> (G ₅), <i>ču-gul</i> (C ₁), <i>su-gul-d</i> , sabot (C ₃), <i>ču-l'a</i> , <i>ču-lá</i> , <i>ču-la</i> , <i>tru-la</i> (B ₁), <i>θu-kála</i> , molaire (D ₂), <i>kohué tu-kúlal</i> , ongle (K ₁)
dindon	<i>čumbimbi</i> <i>čobi</i> , pauji (G ₁), <i>čubi</i> (G ₃), <i>čpipé</i> (P ₁), <i>čumbibi</i> , dindon, <i>sumpipl</i> , dinde (Čokó), <i>čumpipe</i> (Maya)
doigt	<i>se-miáko</i> , <i>se-miako</i> , <i>tzĩ-meanku</i> <i>sulá-mĩku</i> , pouce (T ₆)
eau	<i>api</i> , pluie <i>pbi</i> , eau, <i>pii</i> , <i>wĩ</i> , rivière, <i>pbi</i> , <i>pí</i> , fleuve (B ₁), <i>pii</i> , <i>pi</i> (C ₃), <i>pi</i> (C ₁), <i>pi</i> (B ₂ -B ₃), <i>afi</i> , eau claire (P ₁), <i>abá</i> , nuage (M ₃)
eau	<i>sákə</i> , <i>sák_e</i> , <i>sak</i> , <i>tzake</i> , <i>sahagki</i> , <i>tzáawker</i> <i>niĩ-take</i> (G ₇), <i>sikie</i> , canal d'irrigation (M ₁), <i>ye-sike</i> , rivière (A ₂), <i>kwōt-ysokwōt</i> , <i>xokot</i> , rivière (C), <i>sekl'ut-kači</i> , rivière (X)
écureuil	<i>teteyé</i> , <i>tenteyye</i> <i>těũ</i> , lapin (G ₇), <i>tegue</i> , lapin (G ₄ -G ₆), <i>tōu</i> , hérisson, <i>zou</i> , <i>Didelphis colombiana</i> (P ₁)
enfant	<i>čia</i> , <i>čěa</i> <i>kia</i> , <i>či</i> , petit (G ₄ -G ₅), <i>sia-ri</i> , petit (G ₁ -G ₃), <i>džik-io</i> , enfant ♀, <i>ne-čik</i> , fils (P ₁), <i>uni-zig</i> , enfant, <i>išig-uněh</i> , petite fille (C ₁), <i>h_e'siko</i> , en bas âge (M ₁), <i>sik</i> , neveu (D ₁), <i>ma-čigúa</i> , petit garçon (K ₁), <i>či</i> , petit, <i>čakia</i> , fils (G ₆)
éteindre	<i>pačěně</i> , il s'éteint <i>patini</i> , <i>batín-dro</i> (M ₃)
étoile	<i>úufě</i> , <i>unfe</i> , <i>úfe</i> , <i>uúfi</i> , <i>uffue</i> <i>uḡa</i> , <i>uba</i> , <i>ubá</i> (M ₃), <i>pi-űp</i> (A ₅), <i>fa-gua</i> (M ₁), <i>pa-pa</i> (N), <i>uḡá</i> , lumière; <i>pá</i> , <i>pa</i> , <i>paá</i> , <i>páa</i> , soleil; <i>paa</i> , ciel (B ₁), <i>ibe</i> , <i>iba</i> , jour (K ₁), <i>iba</i> , lumière (Do), <i>bó-žinyi</i> , lumière (A ₁)
femme	<i>pušez</i> , <i>pušés</i> , <i>puišése</i> , <i>päsésä</i> , <i>fušés</i> , <i>fuišése</i> , <i>pučěši</i> , femme, <i>bušěsu</i> , épouse <i>juhuša</i> , <i>juša</i> , femelle (M ₁), <i>puče-lat</i> , vierge, <i>nim-baš</i> , fille (<i>nim</i> = vôtre) (C ₃), <i>busi</i> , vierge, <i>búsi</i> , petite fille, fille (T ₂), <i>búsi</i> , sœur (A ₁), <i>bači</i> , sœur (D ₁), <i>apaxi-amba</i> , épouse, <i>pašu</i> , <i>pattsu</i> , fille (B ₁)
femme	<i>išě-sa</i> <i>yšen</i> , <i>ysé</i> , <i>yšé</i> , épouse (C ₃), <i>oša</i> , femme cacique, <i>ačúi</i> , épouse (P ₁), <i>aš-amba</i> , <i>aši-amba</i> , <i>n-asi-amba</i> , <i>asi-ambad</i> , <i>as-amba</i> , <i>asi-aba</i> (B ₁), <i>ási</i> , sœur (A ₁)

feu	<i>úke</i> , allumer, <i>úkě-yě</i> , brûler <i>yúk</i> , <i>iyúk</i> (T ₅), <i>ukče</i> , <i>učy</i> (X), <i>yukó</i> (T ₂), <i>oki-nano</i> , allumer, <i>goka</i> , <i>okoa</i> , <i>oká</i> , <i>oka</i> , feu (M ₃), <i>ikā</i> , j'allume (T ₁), <i>gok-séiñ</i> (A ₃), <i>okay</i> , foyer (Do), <i>ōxsi</i> (Ssimaku)
feu	<i>singie</i> , <i>singe</i> , <i>sinye</i> , <i>sínj</i> , <i>ssingki</i> , <i>sínxi</i> , feu ; <i>čiga</i> , <i>čiga</i> , soleil ; <i>kusese čiga</i> , lune ; <i>čiga</i> , <i>čiga</i> , <i>čigga</i> , dieu <i>sigá-gora</i> , <i>suga-ra</i> , lune, <i>sugu-gua</i> , mois, <i>sika-ramá</i> , dieu (M ₃), <i>sigú-ša</i> , étoile, <i>saga-mero</i> , <i>zaga-méru</i> , <i>saga-méru</i> , lune (A ₁), <i>siké-na</i> , pleine lune (T ₁), <i>siku-ku</i> , étoile, <i>saka-méru</i> , <i>sága</i> , mois ; <i>sihki</i> , printemps (A ₄), <i>ságha</i> , lune (A ₃), <i>xizi</i> , <i>síxi</i> , lune (Gu), <i>šie</i> , lune, mois, lumière (M ₁), <i>seken</i> , printemps, <i>sek</i> , chaleur du soleil, soleil, <i>ip-šik</i> , <i>ip-sik</i> , <i>ip-tik</i> , tison (P ₁), <i>sěk</i> , soleil, lumière (P ₂), <i>zek-xikiit</i> , le soleil éclaire (C ₃), <i>uri-čiki-si</i> , éclair (N), <i>čekó</i> , <i>džukú</i> , <i>džókó</i> (T ₆), <i>džikra</i> , <i>čikrah</i> (T ₄), <i>čoko</i> (T ₇), <i>čekó</i> , <i>jikó</i> , <i>dšikó</i> (T ₂), <i>činži</i> , soleil (Kamsá)
fleur	<i>těta</i> , <i>tehetsa</i> <i>tsitsi-va</i> (T ₆), <i>tsitsi-vo</i> (T ₇)
fleuve	<i>náwey</i> <i>aguay</i> (B ₁), <i>nakwal'i</i> (K ₂)
forêt	<i>tzámpī</i> , <i>tzánpī</i> , <i>ssambpui</i> <i>tape</i> , herbe (B ₃), <i>iš-tápe</i> , herbe (B ₂)
grand	<i>kúse-čo</i> , <i>kése-čo</i> <i>kěte</i> , gras (G ₄), <i>göhči-nikuága</i> , gras (A ₁), <i>gahte-nakuen</i> , gras (A ₄), <i>katuk</i> , <i>kasa</i> , <i>kačáá</i> , <i>katča</i> (B ₁), <i>kis</i> , <i>kes</i> (T ₅), <i>káša</i> , vieux, <i>kašá-pál</i> , grand (Gu), <i>katú-ro</i> , <i>katú-ka</i> , <i>katú-ke</i> , <i>katúa</i> (M ₃), <i>kuta</i> , gras (Do), <i>č-kátái</i> , gras (T ₁), <i>gátei-kue</i> , gras (A ₃)
habiller	<i>d-íkexe</i> <i>ikaz</i> , s'habiller (en parlant d'un homme) (P ₁)
hache	<i>u-baku-čo</i> , <i>u-bákú-čo</i> , <i>u-váku</i> <i>bak</i> (T ₂ -T ₆ -T ₇), <i>bāg</i> (T ₆), <i>baxita</i> , machete (M ₃), <i>boxoka</i> (M ₄), <i>bixtkra</i> (T ₄), <i>pekue</i> , frapper (<i>golpear</i>) (P ₁), <i>huak</i> , frapper (<i>golpear</i>) (A ₃), <i>bgéi-suka</i> , frapper (<i>golpear</i>) (M ₁)
haricot	<i>sěba</i> <i>šibús</i> , <i>čibus</i> (B ₁), <i>suép</i> (T ₄)
homme	<i>ahi</i> , <i>ai</i> , indien <i>xayu</i> , <i>hayu</i> (C), <i>ayeye</i> (T ₂), <i>ái</i> , frère (T ₆ -T ₇), <i>ayil</i> , frère (T ₁), <i>eáya</i> , frère (G ₁), <i>aži</i> , frère (T ₄)
homme	<i>tzánxī</i> , époux ; <i>tzandexe</i> , <i>sandéye</i> , <i>ťandéye</i> , <i>sántuya</i> , <i>sándey</i> , <i>sándte</i> , <i>tzándi</i> , <i>sanddiyyi</i> , homme <i>tsatsi</i> , <i>saxči</i> (B ₃), <i>čeči</i> , gens (B ₂), <i>sense-xoe</i> , parent (M ₄), <i>súči-re</i> , époux (T ₂), <i>iňě-džidži</i> , époux, <i>dítse</i> , homme (T ₆)
il	<i>húva</i> <i>hua</i> (G ₆), <i>kua</i> (G ₄ -G ₅), <i>uiaa</i> (M ₃)

jambe	<i>s-te-mbimbe, tse-nten-bínbe</i> , pied <i>pimbur, pibul, pembulr, pimbul</i> (B ₁), <i>embo</i> (B ₂), <i>jhimbe</i> , jambe, <i>ɣimbe-kuékué</i> , cuisse (P ₁)
jambe	<i>ɕe-nakwo, thě-nanggu</i> , jambe ; <i>te-nanku</i> , hanche <i>kōtō-kānī-ñāk</i> , talon (T ₁), <i>sklí-ñāk</i> , talon (T ₆), <i>müre noko</i> , mollet (G ₄), <i>hure-nokto</i> , mollet (G ₅)
kapok	<i>taaba</i> <i>thóbo-ro</i> , coton, <i>dobo-ro</i> , fil (G ₄), <i>čebó</i> , coton (T ₄)
langue	<i>meɕan-táku, mensán-sako, menzán-zao, mentsán-tsaɕa</i> , <i>messan-sako, menzán-zafa</i> <i>a-monzey, ki-monzéi, a-mončey</i> (C), <i>moaltsü, malsu</i> (X), <i>amoči</i> , palais (B ₃), <i>maulčá</i> (B ₁)
liane	<i>yokó, yóko</i> , liane dont l'écorce macérée est employée comme tonique ; <i>yaxe-uko</i> , liane dont les feuilles entrent dans la composition de la boisson yajé <i>kč, kué</i> (G ₄), <i>kuo</i> (G ₅), <i>ko</i> (G ₆)
main	<i>tānsi-fá</i> , droite ; <i>tansi-fa</i> , main droite <i>tasig, tasig-urex</i> , main, <i>tasig-une</i> , index, <i>kus-tasix</i> , main droite (C ₃)
main	<i>tibe, tibe, tívě, tihibbe</i> , main ; <i>těbě</i> , bras <i>sulá-těbě</i> , bras (T ₆)
maïs	<i>pəpə, pəpə, pěpě, púhp(u), puebpui</i> <i>bebo, vibú, bibú, vivo</i> , pain, <i>pio, pyox, piyó, pio</i> , maïs (B ₃), <i>píšū, pišu</i> (B ₂), <i>fiu</i> , semence (P ₁), <i>pía, piar, pia</i> , <i>piá, piáá</i> , maïs, <i>pia, piar</i> , grain, <i>thsül-pio-ne</i> , piment (B ₁), <i>pil-d</i> , maïs jeune (C ₃), <i>fiú</i> , Achras sapota (T ₅), <i>vi</i> (G ₅), <i>vo</i> , fruit, grain (T ₁ -T ₂ -T ₆ -T ₇), <i>šivo-boh</i> , fruit, grain (T ₅), <i>bi</i> , pain de maïs (A ₂)
maison	<i>tza-o, ɕa-u, tzá-u, sá-o</i> <i>hu</i> (T ₁ -T ₂ -T ₆ -T ₇ -G ₂ -D ₁ -D ₂), <i>uh</i> (T ₈), <i>húi</i> (A ₃), <i>güe</i> (M ₁), <i>ũ, hũ</i> (T ₁), <i>hũ</i> (T ₆), <i>u</i> (T ₃ -T ₅), <i>ɣu</i> (G ₁ -G ₃ -G ₄ -G ₅ -D ₃), <i>gu, u</i> (G ₅ -G ₆), <i>u, uh</i> (T ₄), <i>ñũ</i> (A ₅)
manioc	<i>ámba, ánba, aamba, ahamba, áhmba</i> , manioc, <i>humba-čo</i> , graine <i>aba</i> , maïs (M ₁), <i>eva, eba, ep̄pa, ep̄a</i> , maïs (M ₃), <i>hábu</i> , maïs (D ₁), <i>ábu</i> , maïs (D ₂), <i>ópa</i> , maïs (K ₁ -K ₂), <i>ep̄</i> , maïs (T ₃), <i>ep̄, ip̄</i> , maïs (T ₅), <i>ko-ep̄</i> , maïs, <i>ep̄-cvaas</i> , épi de maïs (T ₄), <i>é-ibi</i> , épi de maïs (A ₃), <i>ip̄</i> , racine comestible (C), <i>hobba, hop̄pa</i> , maïs (Kueva), <i>iém</i> , maïs (A ₁), <i>oba</i> , maïs (Chokó)
marmite	<i>ápi, aápi, ahappi</i> <i>ape, ape-tots</i> , potiron, <i>ape-té</i> , calebasse (P ₁), <i>ape-t</i> , poti- ron (C ₃), <i>āpí, āpí</i> , Cucurbita pepo (T ₁), <i>pīs</i> , Cucurbita pepo (T ₆)

mon	<p><i>ña</i>, mon, je <i>na</i> (A₃), <i>nan</i>, mon, <i>ana</i>, je (Gu), <i>nan</i> (A₂), <i>na-rá</i>, mon (G₇), <i>nâ-</i>, <i>nah</i>, je (C₁), <i>na-</i>, <i>nay</i>, je (C₃), <i>nā</i>, <i>n-</i>, je, mon (A₅), <i>ñô</i>, je, <i>ñē</i>, mon (T₁), <i>rán-ji</i>, je (A₁), <i>lá</i>, je (B₃), <i>an</i> (K₁), <i>ani</i>, <i>an</i>, <i>ann</i>, je (K₂), <i>a</i>, <i>an</i> (P₁), <i>an-ghi</i> (P₂), <i>as-</i>, <i>at-</i>, je (M₃), <i>a-</i>, mon (C)</p>
naître	<p><i>kôï</i> <i>ikû(i)</i>, accoucher (A₅)</p>
nez	<p><i>su-fáte</i>, <i>sú-fáte</i>, <i>só-fáte</i>, <i>tzú-fatu</i>, <i>su-fuati</i> <i>obta</i>, pointe (M₁), (<i>mačia</i>)-<i>putu</i>, sommet de la tête (Gu), <i>bëta</i>, cime, <i>betá</i>, pointe (T₁-T₂), <i>duka-bata</i>, bec (T₂), <i>iaka-bata</i>, bec (T₆-T₇), <i>kong-tsu-beta</i>, montagne (T₆), <i>kong-bata</i>, <i>kong-tsu-bata</i>, montagne (T₇), <i>zankuixi-bita</i>, sommet de la tête (A₃), <i>fítsa</i>, colline (P₂), <i>kó-biti</i>, cime (G₄), <i>du-butu</i>, montagne, <i>misi-butu</i>, sommet de la tête (B₃), <i>put</i>, montagne (B₁), <i>pô</i>, <i>pôt</i>, montagne (D₁-D₂)</p>
noir	<p><i>singo</i>, <i>singu</i>, <i>ssingko</i>, noir ; <i>singu</i>, nègre <i>tsika</i>, bija, couleur noire pour le tatouage (M₁), <i>saka-ra</i>, noir, <i>saka-rá</i>, obscur (M₃), <i>siko-ra</i> (A₂), <i>thiki-ma</i> (G₄), <i>siki-ma</i> (G₅), <i>sigi-ma</i> (G₆), <i>sók-sië</i>, noir, <i>ški</i>, nuit (T₅), <i>ške</i>, nuit (T₃-T₅), <i>singa</i>, <i>tzenga</i> (Kamsá), <i>thikimá</i>, grain de collier noir (G₄-G₆), <i>čekú</i>, minuit, <i>činke</i>, nuit (A₄), <i>čikom</i>, obscur (Do)</p>
non	<p><i>mé'i</i>, <i>mée</i>, <i>me</i>, <i>me-im</i>, <i>měi</i> <i>ma</i> (C), <i>me</i>, <i>met</i> (P₁), <i>-měh</i>, <i>-meng</i> (P₂), <i>met</i> (C₃), <i>má</i>, <i>mă</i> (A₅)</p>
nuit	<p><i>kúse</i>, <i>kose</i>, <i>kuse</i>, <i>kusese čiga</i>, <i>kuse-kuube</i>, <i>kúsése-xuóbe</i>, lune ; <i>kúse</i>, soir ; <i>kúse</i>, <i>kose</i>, <i>kuse</i>, nuit ; <i>kúsě-kusě</i>, bonsoir <i>kos</i>, <i>kús</i>, <i>kús-ku</i>, nuit, <i>kos-kay</i>, <i>kús-la</i>, <i>kus-ti</i>, matin, <i>kús-utsa</i>, après-midi (P₁), <i>kus-kos</i>, demain, <i>kus-kaya</i>, hier, <i>hia-kossāh</i>, nuit (P₂), <i>kos-kait</i>, demain, <i>kozi-kat tagnest kozi-kt</i>, lève-toi de très bonne heure, <i>kokza</i>, il fait nuit (G₃), <i>koš-no</i>, dormir, <i>kas-to</i>, dormant (D₂), <i>kaso-sá</i>, <i>kašo-sá</i>, <i>katzo-zá</i>, <i>katso-yoé</i>, dormir (B₃), <i>konse</i> (G₆), <i>kokse-nhe</i>, sombre (T₅), <i>ma-kasa</i>, grand matin (N), <i>kaši</i> (Xíbaro)</p>
obscur	<p><i>ssinttsi</i> <i>čindi</i>, obscurité, <i>šal</i>, <i>Phyllanthus</i> sp., arbre dont la feuille donne une couleur noire (P₁), <i>čen</i>, nuit (Do), <i>tinio</i>, <i>tinyata</i>, il fait nuit, <i>če'á</i>, nuit (M₃), <i>sieh</i>, <i>ziñe</i>, noir (T₅), <i>séia</i>, nuit (A₂), <i>u-tsál-mana</i>, <i>zal-uč</i>, <i>čal</i>, noir (C), <i>inčalal</i>, charbon (B₁), <i>salí-bal</i>, noir (D₁), <i>yali</i>, noir (C₃), <i>yale-muk</i>, noir (C₁), <i>uččuli</i>, noir (Gu), <i>tša</i>, nuit (M₁), <i>zi</i>, noir (T₃)</p>

œil	<i>tz-ofe, s-úfe, ts-úfe, so-ufe, tz-ufě</i> <i>si-fi</i> (M ₄), <i>uba, e-uba, uva, uba, upa</i> (M ₃), <i>úba</i> (A ₃), <i>úp</i> , <i>up</i> (A ₅), <i>up-kua</i> (M ₁), <i>ufo-niba</i> (M ₂), <i>y-afi</i> (P ₁), <i>up</i> (D ₄)
oiseau	<i>čiria, čiri-ria, čiri-ri</i> , oiseau ; <i>pis-šira</i> , petit picudo <i>čil, tigüis</i> (Gu), <i>xiri, širi</i> , <i>Cinturus aurifrons</i> (T ₄), <i>zuk-sil', čuku-sil'</i> (C), <i>súri</i> (A ₁), <i>luá-sera, rugua-sira, ruba-sira</i> , oiseau, <i>kuakuá-sira, kuakuán-sira</i> , papillon (M ₃)
oiseau	<i>sogki, súke</i> , oiseau paletón ou picudo <i>čuku-sil', zuk-sil'</i> (C), <i>sok</i> , plume (T ₅), <i>zuka</i> , saraviada (P ₁), <i>suka-tará</i> , palomita (M ₃), <i>sakan</i> , plume (K ₂), <i>toko</i> , <i>Tigrisoma</i> (B ₃), <i>čoko</i> , tourterelle (Čokó)
ongle	<i>ki-ksíga, ki-téiko, gi-tzuíku, i-suyko</i> <i>aka-čuka, arka-xuka, arker-xuka, čuka</i> , ongle, <i>ke-čuka</i> , ongle du pied (M ₃), <i>na-ka-zoki-len, má-ka-súgi-liñ</i> (Gu), <i>urá-tzkvo, ulá-ťskaküő</i> (T ₁), <i>urá-škuh</i> (T ₆ -T ₇), <i>ara-tzkou-kvu, ura-tzkvu</i> (T ₂), <i>ulá-skūká</i> (T ₆), <i>kohué tukú-lal</i> (K ₁)
oui	<i>xe, xi</i> <i>é</i> (P ₁), <i>xi</i> (C ₃), <i>hehe</i> (M ₁), <i>ee</i> (M ₃)
palmier Euterpe sp.	<i>diva</i> , palmier Euterpe, <i>zapo-xe, sapor-xi</i> , feuille de palmier canambo (Scheelea) pour toiture <i>diba</i> , pijibai (Guilielma utilis) (G ₁), <i>dávi-sa</i> , pijibai (G ₂), <i>thabá</i> , pijibai (G ₄), <i>supá</i> , pijibai (D ₁ -D ₃), <i>súba</i> , pijibai (T ₄), <i>šup</i> , peji valle (Guilielma utilis) (T ₅), <i>súpa</i> , peji valle (A ₅)
père	<i>kíla</i> <i>kotk</i> (X), <i>n-guč</i> , son père (C), <i>kúsu</i> (D ₁), <i>kok</i> (T ₃ -T ₅), <i>kága</i> (D ₃ -T ₂), <i>káka</i> (T ₂), <i>káke</i> (A ₄ -A ₂), <i>ká</i> (T ₆), <i>ka</i> (T ₇)
perroquet	<i>kačá-pa</i> , grand perroquet ♀ ; <i>kača-ppa</i> , perroquet ♀ <i>koču</i> , perroquet à tête rouge (T ₁ -T ₂), <i>kosó</i> , perruche (D ₁ -D ₂), <i>kozón</i> , <i>kosó ki ő</i> (Gu), <i>kum-koči</i> (X)
pied	<i>tze-te, té-te, zé-te, sé-te, tze-rtě</i> <i>sklí-té</i> , plante du pied (T ₆), <i>kőtő-t'ő</i> , plante du pied (T ₁), <i>ne-dé</i> (B ₃), <i>na-sógi-či, na-sógi-ső, na-sógi-ső</i> (Gu)
pierre	<i>aköi-ko</i> , falaise <i>ukón, ukí, uúk, uxh, uk</i> , pierre, <i>agu-gaspa</i> caillou (B ₁), <i>aká, ahaka</i> (M ₃), <i>'ák, àk'</i> , <i>hāk</i> (T ₁), <i>ak</i> (T ₁ -T ₃ -T ₅), <i>híka</i> (M ₁), <i>ukra</i> (T ₄), <i>agá</i> (D ₂), <i>hagá</i> (D ₁ -D ₃), <i>hak</i> (T ₂ -D ₁), <i>ákwa, akua</i> (K ₂), <i>akúa</i> (K ₁), <i>hági</i> (A ₃), <i>agí-na</i> (A ₄), <i>aku-rí</i> , montagne (B ₂), <i>ók-tálě, ók-tali, ok-tara</i> (Gu), <i>hāk</i> (T ₆), <i>yok</i> , montagne (P ₁), <i>kago-ma</i> , caillou (A ₂), <i>há</i> (G ₇)
poisson	<i>abúi, ábuek, awuy, áwowe</i> <i>boy</i> (Do), <i>oé</i> (G ₁ -G ₃)
poitrine	<i>ī-hāma-tī, i-xamax-ki, i-hama-ti, i-xama-te</i> <i>sama</i> , cœur (G ₃), <i>igéma</i> (G ₂), <i>čemá-ma</i> , cœur (G ₂), <i>semá</i> , cœur (G ₁)

porc sauvage	<i>muénda</i> , <i>muentá</i> , <i>mændá</i> , <i>muhénda</i> , porc sauvage ; <i>mũinda</i> , porc <i>mande-nae</i> (M ₄), <i>motú</i> , porc, <i>motú-kri</i> , porc sauvage (G ₄), <i>metru</i> , porc, <i>metu-kri</i> , porc sauvage (G ₅), <i>moto-ro-kri</i> , porc sauvage, <i>madu</i> , <i>metu</i> , porc (G ₆)
poule	<i>arápa</i> , <i>aarapa</i> , <i>arappa</i> <i>aral</i> , <i>aral'</i> (B ₁)
poumon	<i>sse-pako</i> <i>puⁱkⁱ</i> , cœur (M ₁), <i>bugu</i> , cœur (D ₁ -D ₂), <i>puxá</i> , ventre (B ₁)
sang	<i>āhāpā</i> <i>api</i> , <i>abe</i> (K ₂), <i>aimbe</i> (B ₁), <i>pé</i> (T ₁), <i>pe[pi]</i> , <i>pi</i> (T ₆), <i>i̇ba</i> (M ₁), <i>aba</i> (M ₃), <i>ábi</i> (A ₃), <i>āĩbi</i> (A ₅), <i>ōpĩh</i> (T ₇), <i>havé</i> (D ₁ -D ₂), <i>ápe</i> , <i>abe</i> (K ₁), <i>s-epi</i> , <i>pi</i> (T ₂), <i>y-upi-ga</i> , <i>y-api-ga</i> (T ₈), <i>pe</i> (T ₁ -T ₂ -T ₇), <i>áma</i> (A ₁), <i>yúá</i> (A ₂), <i>abiy</i> (Do), <i>aví-ta</i> (A ₄), <i>be</i> , rouge (P ₁), <i>piyi</i> , <i>piyig</i> , rouge (C ₃), <i>pixi-ti</i> , rouge (C ₁), <i>dɣ-ibi</i> , <i>č-ivih</i> (T ₄)
sein	<i>čúčo</i> , <i>t̥ət̥ə</i> <i>šue</i> (M ₁), <i>tútu</i> (A ₁ -A ₄), <i>tsu-vo</i> , <i>tsú</i> , <i>tsú-ũš</i> , <i>tsu</i> (T ₁ -T ₂), <i>tu</i> (A ₂), <i>itsuh</i> , <i>s-tsú</i> (T ₆), <i>tsu-vũh</i> (T ₇), <i>sutá</i> , mamelle, <i>suta</i> , poitrine (M ₃), <i>sitó</i> , cou (G ₁), <i>tu</i> (Do), <i>tsuč</i> (P ₁)
singe	<i>sian-súga</i> [<i>sian</i> = noir], singe noir <i>čoga</i> , singe rouge (G ₁ -G ₄), <i>čogo</i> , singe rouge (G ₂), <i>segua-</i> <i>ya</i> , singe volant (M ₄), <i>čaya</i> (P ₁)
singe	<i>kúnsi</i> , <i>kúsi</i> , <i>kuuntsi</i> , chorongo ; <i>kučiygo</i> , tutamono <i>kočue</i> , grand singe noir (C), <i>kus</i> , singe titi (T ₄)
singe	<i>únge</i> , singe machín (Cebus albifrons) ; <i>ungki</i> , singe tanque <i>huk</i> , mono cariblanco (Cebus hypoleucus) (T ₁ -T ₂ -T ₆ -T ₇), <i>ōūk</i> , <i>ōk</i> , <i>ũk</i> , mono cariblanco (T ₁), <i>hōk</i> , <i>ɣhōk</i> , mono cariblanco (T ₆), <i>kokò</i> , Mycetes sp., <i>koko</i> , petit singe (Do), <i>ok</i> , mono cariblanco (T ₄), <i>kuk</i> , mono cariblanco (T ₂)
sorcier	<i>atesə</i> <i>teex</i> (C ₃), <i>diixi</i> , <i>dziɣ</i> (P ₁)
tapir	<i>kúbi</i> , <i>kuúbi</i> , <i>koubi</i> , <i>xubi</i> , <i>xubbi</i> <i>kabi-čit</i> , <i>kabi-čika</i> , veau, génisse (C ₃), <i>čavi</i> , cerf (P ₁), <i>kabi</i> , cerf (D ₁ -D ₂ -D ₃), <i>kebi</i> , bétail (G ₂), <i>čebi</i> , bétail, <i>čibi</i> , vache (G ₁), <i>čebi</i> , vache (G ₃), <i>siákal-kubi-gola</i> , bétail (D ₁)
terre à poterie	<i>apiča</i> , terre à poterie ; <i>apiš-otto</i> , assiette <i>bič</i> , assiette (P ₁), <i>puts</i> , terre (X)
tête	<i>s-úbe</i> , <i>tz-ube</i> , <i>z-úbe</i> , <i>tz-obě</i> , <i>s-ubbue</i> <i>uba</i> , face (M ₁), <i>ra-f-ubá</i> , front, <i>ra-f-ubè</i> , lèvres, <i>ra-f-ubò</i> , barbe (M ₂), <i>ub-kará</i> , front (M ₃), <i>s-apun</i> (T ₈)
venir	<i>ixa</i> , viens ! <i>hinxi</i> , marcher <i>išⁱne</i> , marcher, <i>išⁱki</i> , venir (M ₁), <i>iškú</i> (T ₁), <i>hik</i> , marcher (T ₃), <i>ik</i> , marcher (T ₅), <i>óxo</i> , marcher, <i>ox</i> , s'en aller (P ₁),

	<i>inse</i> , allons ! (M ₄), <i>išia</i> , marcher (B ₃), <i>kinse-véči</i> , <i>hindzi-veši</i> , allons courir ! <i>in-kinse-maka</i> , courir ça et là (M ₃)
ventre	<i>tufpa</i> <i>tixiŋba</i> , entrailles (M ₁), <i>taba-ghalla</i> , poitrine (A ₃), <i>tamp-kaná</i> (A ₁), <i>tempa-pú</i> , cœur (B ₃), <i>tembá-pu</i> , <i>femba-po</i> , poitrine (B ₂), <i>tambi</i> , <i>tambi-kaš</i> , côtes (P ₁)
viande	<i>na</i> , <i>aňan-še</i> , viande ; <i>án-yě</i> , <i>āne</i> , <i>áñe</i> , <i>aňá-čo</i> , <i>āñi</i> , manger <i>ňan</i> , <i>ňa</i> (B ₁), <i>yaq</i> , <i>yao</i> (C ₃), <i>ál'a</i> (B ₂), <i>ňa</i> , viande, <i>kia uňak</i> , il a mangé (P ₁), <i>ňa</i> , intestins (T ₁ -T ₂ -T ₆ -T ₇), <i>să-ňá</i> , intestins (T ₁), <i>š-ňá</i> , intestins (T ₆)

Zur Trommelsprache der Duala

VON MARIUS SCHNEIDER

Seit dem Erscheinen der Arbeiten von R. BETZ, F. EBOUÉ, W. GRAF, M. HEEPE, W. HEINITZ, H. NECKES, D. WESTERMANN und J. F. CARRINGTON hat sich die Frage der Trommelsprache immer mehr geklärt. Doch bleiben noch eine Reihe von Unstimmigkeiten, die hier auf Grund praktischer Erfahrungen mit einigen Duala-Trommlern vielleicht behoben werden können.

I

Man muß beim afrikanischen Trommelspiel grundsätzlich drei verschiedene Arten auseinanderhalten. Die erste beruht auf einer Konvention, nach der irgendein gegebener Rhythmus eine bestimmte Idee (Signal) darstellt. Die zweite wiederholt das „dynamische Profil“ (W. HEINITZ) eines gesprochenen Satzes, die dritte folgt rein musikalischen Gesetzen. Wie eine Konvention zustande kommt, sieht man am besten im Gesang. Ein Sangvi-Mann wurde eines Tages höhnischerweise mit irgendeinem Vogel verglichen, dem man eine sehr schlechte Eigenschaft zuschrieb. Nach einiger Zeit ging jemand an der Hütte des Mannes vorbei und imitierte den Pfiff dieses Vogels. Die Folge war, daß der Mann sich diesmal viel schwerer beleidigt und tiefer getroffen fühlte, als wenn man ihn nur mit dem Namen des Vogels angesprochen hätte. Laut der Aussage meiner Gewährsmänner ist der Grund folgender: Der reine Ton („die richtige Stimme“) hat mehr „Gewicht“, d. h. mehr Substanz als das einfache Wort. Er kommt dem Wesen der Dinge viel näher, er trifft tiefer als die Sprache. Nach kurzer Zeit wurde der Pfiff populär, sein Rhythmus wurde auf die Trommel übertragen, und es wurden ihm nachträglich sogar Worte unterlegt. Dann wurde er auf den Flöten gespielt und zum Anfangsmotiv oder zum Ostinatochor verschiedener Spottgesänge. Dabei vergaß man allmählich den eigentlichen persönlichen Anlaß, und das Motiv wurde zu einer allgemeingültigen und völlig unpersönlich gemeinten Formel des Spotts.

Trommelrhythmen erhalten auch eine bestimmte konventionelle Bedeutung, wenn sie immer mit dem gleichen Tanze verbunden werden. So weiß ein jeder im Dorfe, daß der Trommelrhythmus des Adler- oder des Straußtanzes den Adler oder den Strauß darstellt, bzw. mit irgendeinem Sprichwort

über eines dieser Tiere zusammenhängt. In dem Beispiel 16 stellt ein Sangvi-Mann den Tanz des Meeres dar. Bei 1) schwingt er die beiden Arme nach links (Wellenberg und Wellental), bei 2) nach rechts (letzter Wellengipfel). Bei 3) schwingt er den linken Arm nach links und den rechten nach rechts und versinnbildet damit das Auseinanderbrechen und Herankommen der Wogen. Die Pause zwischen 2) und 3) stellt den Augenblick vor dem Einsturz des Wellenberges dar. Die musikalischen Töne des Beispiels 16 können hier nur als ein Schema angesehen werden. In Wirklichkeit imitiert der Sänger das Geräusch der Wogen mit einem derartigen Realismus, daß sich bei jedem Hörer sofort die Erinnerung an die Meeresbrandung einstellt. Um die Bildlichkeit noch zu erhöhen, spuckt der Tänzer bei 3) in weitem Bogen durch eine Zahnücke. Der Text der Trommelbegleitung gehört einer Geheimsprache an und bedeutet „Achtung! Gefahr!“

Solche Rhythmen mit einer konventionellen Bedeutung entstehen meist dadurch, daß der Trommler versucht, die Bewegungen der Tänzer auf akustische Weise nachzuahmen. Der musikalische Rhythmus gilt aber dann als die eigentliche Essenz des imitierten Objekts, weil nach einer weit verbreiteten Auffassung die Substanz aller Dinge akustischer Natur ist¹. Unterlegt man solchen Rhythmen Worte, so werden sie zwar dem nicht Eingeweihten verständlicher, aber sie verlieren dadurch viel von ihrer eigentlichen Substanz. Nach Aussage des Duala-Gewährsmannes sollte man dies eigentlich nur in Notfällen tun, z. B. bei Gefahr. Dagegen „schadet es weniger“, wenn man dem Trommelrhythmus die sogenannten Trommelsilben unterlegt, die eine Geheimsprache darstellen und der Klangsubstanz der Dinge näher kommen als die normale Sprache. Der Text des Beispiels 2 à *njó mbèlè ó bédím, kidi*. (Tiger, Adler, Gefahr! Überschwemmung!) soll also nur im Notfall gesprochen werden. In der Geheimsprache lautet er: *kun kong kodong ku kodung, kidi*.

Bei den Sangvi (die keine Tonsprache sprechen) ist der Trommelrhythmus keine Wiederholung des gewöhnlichen Sprachrhythmus; trotzdem aber entspricht ihm der Rhythmus einer geheimen Silbensprache, die zuweilen noch durch Gebärden verdeutlicht wird. Bei der Einladung zu einer Geheimsitzung spielt man auf einer kleinen und einer großen Felltrommel die in Beispiel 15a gegebenen Rhythmen. Dabei gibt nur die große (die untere) Trommel die Silben wieder. Das kleine Instrument hingegen umspielt und verzerrt den Sprachrhythmus der ersten, ohne irgendeine Textbedeutung zu haben. *Degegede* heißt: „Kommt her“. *Dige* ist ein Ausdruck der Verachtung: „Wer nicht kommt, ist ein Schuft.“ Beim Trommeln des *degegede* macht man eine halbkreisförmige Bewegung mit dem Fuß oder mit dem Arm; bei der ersten Silbe von *dige* stampft man mit dem Fuß auf die Erde oder legt mit drohender Gebärde die Hand an den Hals. Das Beispiel 15 zeigt die dann erfolgende Anrufung des Geistes *Tingula*. Es ist wahrscheinlich, daß diese Trommelsprachen ursprünglich kultische Geheimsprachen waren.

Aus den bis jetzt angeführten Beispielen läßt sich erkennen, daß bei

¹ Über die Frage des Klangs als Substanz der Welt siehe M. SCHNEIDER, „Primitive music“ in: New Oxford History of Music Bd. I. (im Druck) und „Die historischen Grundlagen der musikalischen Symbolik“ in: Die Musikforschung 1951. Bd. IV. p. 113.

dem Trommeln von Sprachsilben eine Verzierung oder Variation des Sprachrhythmus (Beispiel 16) möglich ist und überdies auch ein sprachlicher Hochtön (Beispiel 2, Silbe *njó*) auf der Trommel durch einen Tieftön wiedergegeben werden kann. Diese beiden Fälle stellen ein Paradigma für die bis heute unter den Forschern bestehenden Meinungsverschiedenheiten dar. Bringt die Trommel mehr Töne als für die strenge Wiedergabe der Textsilben notwendig sind, so folgt sie eigenen musikalischen Gesetzen (Wiederholung und Variation). Die Frage der Verwirklichung von sprachlichen Hoch- und Tieftönen in der Musik ist vom Verfasser bereits in westafrikanischen und chinesischen Liedern mit dem gleichen Ergebnis untersucht worden². Aus diesem Grunde sei hier nur kurz auf zwei wesentliche Punkte aus den genannten Untersuchungen hingewiesen:

1. Sprachliche Hochtöne können musikalisch durch Tieftöne ersetzt werden, wenn sie im Metrum des Liedes auf einen schweren Taktteil fallen. Umgekehrt können sprachliche Tieftöne musikalisch zu Hochtönen werden, wenn sie an einer rhythmisch unbedeutenden (leichten) Stelle stehen. Von diesem Gesetz macht die große Sprachtrommel im allgemeinen nur wenig Gebrauch. In der Gesangsmusik hingegen und bei den kleineren Trommeln spielt dieses Phänomen eine große Rolle.

2. Die allgemeine Höhenlage, in welcher der Wechsel von Hoch- und Tieftönen stattfindet, kann sich streckenweise durch die musikalische Transposition verändern (Beispiel 20).

Daß die afrikanische Trommelsprache in der Wiederholung der Ton-sprachenmelodie besteht, haben schon mehrere Forscher erkannt, und es ist das besondere Verdienst von W. HEINITZ, festgestellt zu haben, daß das Verständnis dieser Sprachen letzthin doch nur dann möglich ist, wenn das dynamische Profil, d. h. das motorische Element des Satzes im Trommelrhythmus zum Ausdruck kommt³. Es scheint aber bis jetzt noch ein nicht unwesentlicher Punkt übersehen worden zu sein, nämlich die wechselnde Qualität des Tons beim Anschlag der Trommel. Die Übermittlung des Sprachrhythmus und der Tonhöhen reicht an sich noch nicht aus, wenn man mehr als die alltäglichsten und geläufigsten Nachrichten durchgeben will. Um eine klare Verständigung zu erzielen, müssen auch die Vokale berücksichtigt werden. In der Tat fiel es dem Verfasser auf, daß ein vom gleichen Trommler gespielter Rhythmus, der einer Gruppe von Zuhörern zuerst auf einer Schallplatte und dann vom Trommler selbst vorgeführt wurde, aus der Schallplatte nur sehr schlecht oder gar nicht verstanden wurde, während er bei direktem Anhören der Trommel allen Zuhörern sofort klar war. Es stellte sich dabei heraus, daß die Schallplatte zwar sehr gut die Höhenunterschiede wiedergab, aber die wechselnden Qualitäten des Klangs, ohne die ein etwas

² M. SCHNEIDER, Phonetische und metrische Korrelationen bei gesprochenen und gesungenen Ewetexten. Archiv für vergleichende Phonetik VII, Heft 1-2, und Chant et langage dans la mélodie chinoise, Anuario musical 1950 (5) Barcelona (Edic. Inst. Esp. de Musicologia).

³ W. HEINITZ, Probleme der afrikanischen Trommelsprache. Beiträge zur Kolonialforschung Bd. IV.

komplizierter Text nicht mehr zu verstehen ist, nur in unzureichender Weise zum Ausdruck brachte. Wie kommen diese Qualitäten zustande? Mein Hauptgewährsmann spielte die Trommel so, daß er die Vokale *i* und *e* fast auf der Spitze der Holzzunge, das *a* am Rande und die Vokale *o* und *u* nach der Außenseite hin spielte (siehe Beispiel 10 *a*). Die beiden Zungen standen etwa im Terzabstand. Auf den beiden Felltrommeln, die ebenfalls ungefähr im Terzabstand gestimmt waren, spielte der Duala-Mann *e* und *i* am Rande, das *a* auf halbem Wege nach der Fellmitte zu, die *o*- und *u*-Laute auf der Mitte. Auf diese Weise erreichte er, innerhalb der beiden gegebenen Stimmungen, drei Schattierungen der Töne, die er bei der Felltrommel durch den Gebrauch von Handgelenk (*e*, *i*), Handballen (*a*) und Finger erzielte. Als eine besondere Kunst bezeichnete er überdies die Technik, innerhalb dieser verschiedenen Tonqualitäten auch die harten und weichen Anfangskonsonanten jeder Silbe durch einen bald mehr senkrechten, bald mehr flachen Anschlag zu verdeutlichen. Dies ist aber ein Verfahren, das nur mit der Hand durchzuführen ist. Im Gegensatz zur alten (mit dem Stock geschlagenen rituellen) Schlitztrommel stellt die Felltrommel offenbar eine moderne technische Verbesserung der Textwiedergabe dar. Diese Differenzierung der harten und weichen Konsonanten gilt als ein besonderer aber nicht notwendiger Grad von Virtuosität. Dagegen ist die Kennzeichnung der Vokale mittels verschiedener Tonqualitäten bei schwierigeren Texten unentbehrlich, weil das Trommeln ohne Berücksichtigung der Tonschattierungen leicht zu Mißverständnissen führt.

II

Da die dem Verfasser bekannten Arbeiten über Trommelsprachen kein Material bringen, in dem zugleich der musikalische Rhythmus, die Melodie und der Text erscheinen, so seien hier einige Duala-Beispiele angeführt. Das Material wurde vom Verfasser auf Schallplatten aufgenommen und nach der Transkription in Zusammenarbeit mit dem Trommler revidiert. In den unteren Textzeilen werden immer die Trommelsilben und in den oberen Zeilen die Texte der normalen Umgangssprache angegeben.

Beispiel 1: Ruf zum Kirchgang.

Beispiel 2: Warnruf.

Beispiel 3: Beschimpfung: Die Leute von Bonaku sind Sklavensöhne.

Beispiel 4: Boxkampf: Selbst im Schlaf müßt ihr laufen können.

Beispiel 5: Begräbnis: Lob der guten Eigenschaften des Toten.

Beispiel 6: Geheimname des Gewährsmannes: Sohn des Ewanye, hu!

Beispiel 7: Arbeitslied: Der Penis des Elefanten baumelt hin und her (die Bögen unter dem Text deuten das Baumeln an; die Kreuze das Aufstampfen des Fußes der arbeitenden Männer).

Beispiel 8: Sprichwort: Alte Leute werden geprügelt.

Beispiel 9: Verkäufer: Fischer, sie wollen Geld.

Beispiel 12: Sprichwort: Fisch gegen Krokodil! (Sinn: Es soll kleine Fische geben, die selbst große Krokodilë vernichten können.)

Die Beispiele 11 bis 14 enthalten Rhythmen von Trommelorchestern. Das Beispiel 11 bringt ein Tanzorchester, das in verschiedenen Varianten der Freude am Tanzen Ausdruck gibt. Nummer 13 dient der Geistervertreibung in Geheimsprache. Der Sinn dieser Silben ist in den Fußnoten des Beispiels 13 angedeutet. Die Polyrythmik dieses Stückes tritt auch im Beispiel 12 wieder auf. Hier wird aber überdies im zweiten Takt der zweiten Linie der Rhythmus rein musikalisch so variiert, daß bei gleichbleibender Silbenzahl zwei Trommeltöne mehr erscheinen. Die obere Zeile hat keinerlei Textbedeutung, sondern ist nur musikalischer Schmuck. Das gleiche gilt von den beiden Oberstimmen im Beispiel 14. Die vierte (untere) Stimme bringt den Trommeltext zu den Worten: *ò sí màrà tóndó bèwènyí*. Der Schluß (*Èwànyè*) hingegen erscheint nur in der dritten Stimme und zwar so, daß sie den ersten der drei sprachlichen Tieftöne durch einen hohen, aber rhythmisch leichten, musikalischen Hochtון ausdrückt. Bei der Ausführung der rein musikalisch ornamentalen Rhythmen der beiden oberen Trommeln, sprechen die Trommler den Text genau so wie er auf der tiefen Trommel wiedergegeben wird. Das Beispiel 10, für dessen letzte Genauigkeit der Verfasser nicht bürgen kann, weil die Arbeit vorzeitig abgebrochen werden mußte, entstammt einer Schallplatte (Paris, Musée de la Parole 3980). Es zeigt jedoch, daß bei der Wiederholung der Worte in einem größeren Trommelstück eine gewisse architektonische Regelmäßigkeit angestrebt wird. In den ersten zwei Zeilen wird nach der Einleitung der Text (*kin dom*) zehnmal, und die zeitlich doppelt so lange Figur der dritten, vierten und siebten Zeile (*o kaloko, lositomaton* etc.) fünfmal wiederholt. In der fünften Zeile erscheint die Wiederholung jedoch sechsmal und in der sechsten Zeile nur viermal. Trotzdem ist es wahrscheinlich, daß hier eine musikalische Wiederholung von jeweilig fünf Einheiten angestrebt wurde.

Auf den im Beispiel 14 aufgeführten Trommelrhythmus pflegt man das Lied des Beispiels 19 zu singen. Dabei wird nach jeder Liedzeile die Schlußnote solange ausgehalten, daß der ganze Trommelrhythmus noch einmal wiederholt werden kann. Am Schluß jedes Verses eilt die Trommel dem Gesang etwas voraus. In diesem Lied wird der Hochtון *yé* in der dritten Zeile auch einmal als Tiefton gesungen, weil er auf einen rhythmischen (musikalischen) Akzent fällt. Die Wiederholung der Trommelfigur über einer gesungenen Fermate tritt auch im Beispiel 20 auf. Hier ist überdies der Wechsel der Lage zu bemerken, in der sich die Beziehung zwischen Hoch- und Tiefton verwirklicht. Jeder Lagenwechsel ist durch einen kurzen Doppelpunkt im Notensystem angedeutet. Verschiedene sprachliche Tieftöne werden musikalisch zu Hochtönen (und umgekehrt) nach der bereits angegebenen Regel. Seltsam bleibt jedoch die Lage der Silbe *kò*, die in den zwei ersten Linien hoch liegt. Der Trommelrhythmus gibt *ku*, d. h. einen hohen Ton, aber die Silbe *kò* liegt in der Sprache tief. Am Schluß des Beispiels 18 (Zeile 5) geht der Rhythmus des Gesangs dem der Trommel um ein Achtel voraus. Der zweite Ton des Liedes 21 bringt einen musikalischen Hochtון auf einen sprachlichen Tiefton, da dieser auf einen metrisch schwachen Platz fällt. Der entsprechende Trommelrhythmus setzt erst beim zweiten Viertel

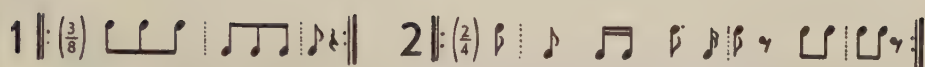
des ersten Taktes ein. Während nun der Gesang nach der ersten Verszeile mit neuen Textworten fortfährt, wiederholt die Trommel fortwährend die Anfangsgruppe *timbò á yóbá yó*. Der Anfang dieses Liedes wird überdies von einem zweiten Trommler (untere Zeile) begleitet, der die (in Klammern gesetzten) musikalischen Varianten des Textes trommelt und auch einmal (beim Zeichen ×) einen sprachlichen Hochtön an einem rhythmisch ausgezeichneten Platz durch einen musikalischen Tieftön ersetzt. In dem zweiten Teil des Liedes folgt diese Trommel den Textsilben, von denen die erste Trommel keine Notiz nimmt. Im Beispiel 22 laufen ebenfalls zwei Trommelrhythmen nebeneinander her. Die Worte *Bàkú má Mbàpè* werden von der oberen Trommel nicht wiedergegeben, da diese nur den zweiten Teil ihrer Anfangsformel wiederholt (*nà bángwè sí nà Dó*). Die Darstellung einer aufsteigenden Silbe durch zwei Töne (*nán*) ist in chinesischen Liedern durchaus geläufig, in Afrika jedoch selten. Die zweite Trommel (untere Zeile) folgt einem rein musikalischen Metrum und hat keine Beziehung zum Text. Unter den drei Rhythmen, die die Melodie 17 begleiten, stellt der obere eine ganz freie Figur dar, während die beiden unteren als stark ausgeschmückte Formen des Trommeltextes *áyò ò bèpà* gelten.

Grundsätzlich gibt also die Trommel den Rhythmus und die Tonhöhen der Sprache wieder. Sie kann aber auch stückweise rein musikalische Formeln einschieben, insbesondere dann, wenn zwei Trommeln zugleich gebraucht werden. Auch scheint die Sprachtrommel sehr oft nur das Hauptmotiv (die ersten Textworte) zu wiederholen, das sich unter dem übrigen Text und Gesang wie ein Ostinatomotiv ausnimmt.

Liedertexte :

- Beispiel 17 : Wenn die Fischer Fische haben, so geben sie keine ab. Aber bei den Festen wollen sie unsere Frauen haben.
 Beispiel 18 : Mythischer Gesang der Sirenen.
 Beispiel 19 : Du bist unfähig, dich zu schlagen, und trotzdem liebst du es, Streit anzufangen.
 Beispiel 20 : Wer sich auf einem Steg bewegt, muß aufpassen, daß er nicht fällt (klettern wie ein Affe. Der Sohn des Menschen wird nicht geschlagen).
 Beispiel 21 : Timbo muß kommen. Jeka, der Riese, hat die Ekombo besiegt. Er hat das Wort genommen. (Er hat gehandelt.)
 Beispiel 22 : Großer Häuptling, Sohn des Do ! Bakuma Mbape !

Musikbeispiele



Pòndáe má dòngàmènè

Ku du gu do godogo

À njò mbè-là ó bè-dím, kidi, kidi...

Kun kong kodong ku-kodung, kidi, kidi



Bònà-kú (e) bà-kóm

Kodoku kondo-dung

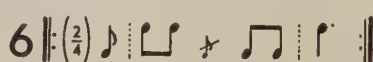
Múná úbà kó - i yó à dàngwà sí - dè sòn sòn

Kudu kudo kung ko dung ko kon-do kungko do ko



Mòt à mù-sàngò ndé á wó

Ko do ko do ko ku du ku



À múná (È)wànyè! hú!

Ko kudu ro-ro hu!



Kidi dege gidä ke ding



Bàdí-é bòlòba bàdípábe mbòlòki

Kodoku koduko kodukudo ko doko

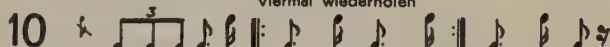
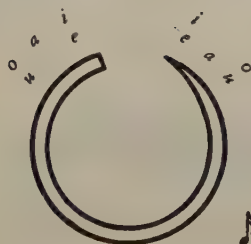


(Fischername)

bé mà púlá mò-ní-è

Kodokodugo, kodugodugo, ku do kuku ko-dugo

10a



Di dongamene, kin dom kindom kin dom kindom

di sengamelebe, kin dom kindom kin dom

di sengamelebe, o ka - lo - ko, o kalo - ko

bato be se bama pula dongamene, lo - si-to-ma - -ton, lositomaton

bando lo pe ba ma pula joka di loko, lo - si-to-ma - ton, lositomaton

wamse joka di loko, lo sangamene toma, lo sangamene toma

bame pula bome nabito, moto moto te ama pula joka, (?) o mun-dan-go e o mundango e

11 Felltrommeln. Tanz.

hoch : *bó-lá lò-kò dí wó í yò ¹⁾*

mittel : *bó-lá lò-kò dí wó-í yò ¹⁾*

tief : *òká lò-kò ò í yò ²⁾*

tief : *òká lò-kò ò í yò ²⁾*

¹⁾ Wir tanzen gerne.²⁾ Ihr tanzt gerne.

12 Beim Wettkampf.

Kleine Schlitztr. *kèkè kàngándóké, kèkè kàngándó ¹⁾*

Mittlere Schlitztr. *kèkè kàngándóké, kèkè kàngándó ¹⁾*

Kleine Felltr. *kein kein de ke, kein kein de ke.*

Grosse Schlitztr. *kein kein de ke, kein kein de ke.*

¹⁾ (Wenn) ein Fisch ein Krokodil (frisst, so stirbt er).

13 Kleine Trommeln mit 1 Ton. Geistervertreibung.

pa dim pa ¹⁾

pa da pidipi ²⁾

pa da pa da pa ³⁾

¹⁾ Genug!²⁾ *mudi ma boke!* (Ihr bösen Geister.)³⁾ *nanga yo na pi!* (Geht schlafen)

14 Beim Wettkampf.

Kleine Felltr. *kòdù kòdò kúngkú kòdò kú ¹⁾*

Kleine Schlitztr. *kòdù kòdò kúngkú kòdò kú ¹⁾*

Mittlere Schlitztr. *kòdù kòdò kúngkú kòdò kú ¹⁾*

Grosse Schlitztr. *kòdù kòdò kúngkú kòdò kú ¹⁾*

¹⁾ = òsí màná tónó bèwènyí, Èwànyè, Èwànyè. (Du bist nicht stark genug um zu kämpfen.)

15 Sangvi

Tingula, Tingula, Tingula

ge-ki-do gedegede digi

15a

degedede degege dige

16 Sangvi

Ki ngan gi ki nya

Kriki nya nyi kri nya

áyò ò bèpà, áyò ò bèpà pà. ò wúitè bisòmbó sí bolé mòtò. áyò ò bèpà.

a) *áyò ò bèpà, áyò ò bèpà pà. ò wúitè bisòmbó sí bolé mòtò. áyò ò bèpà.*

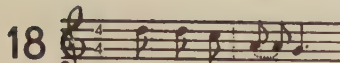
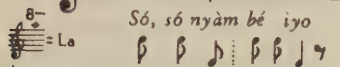

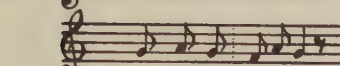

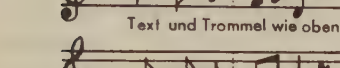
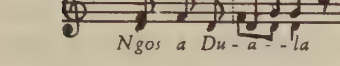

b) *áyò ò bèpà, áyò ò bèpà pà. ò wúitè bisòmbó sí bolé mòtò. áyò ò bèpà.*



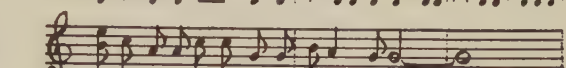
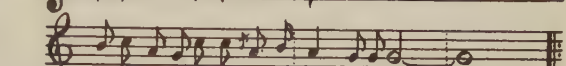
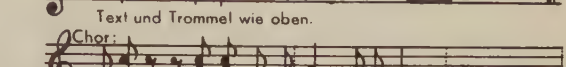
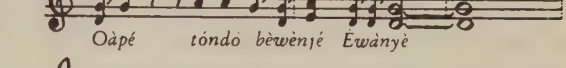
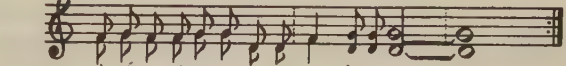
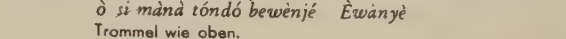
c) *áyò ò bèpà, áyò ò bèpà pà. ò wúitè bisòmbó sí bolé mòtò. áyò ò bèpà.*

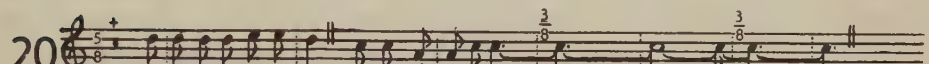
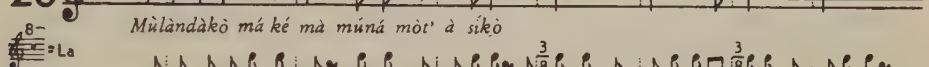
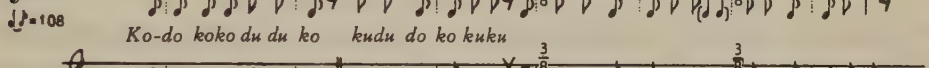
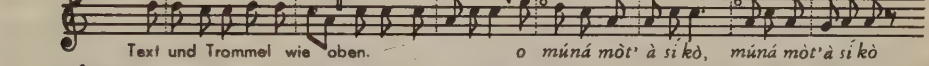
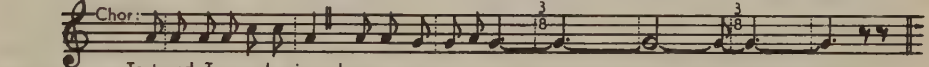
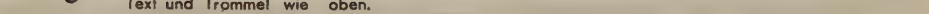
Búnýá bá lòkò ndó nòngó bwàngà. áyò ò bèpà, áyò ò bèpà, áyò ò

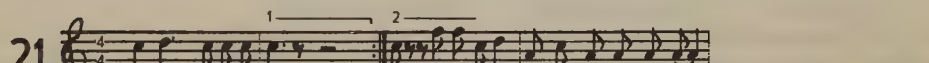
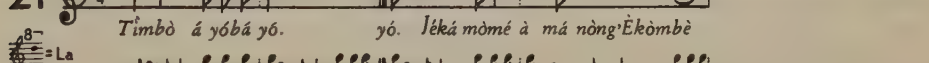
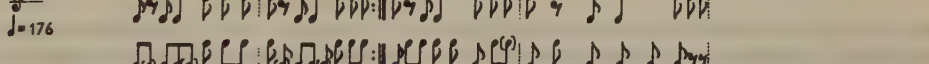
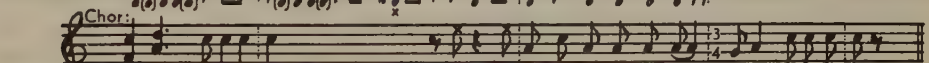
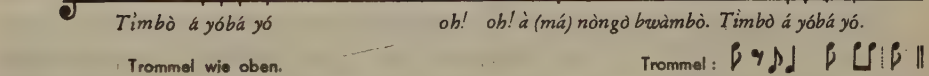
a) *Búnýá bá lòkò ndó nòngó bwàngà. áyò ò bèpà, áyò ò bèpà, áyò ò*

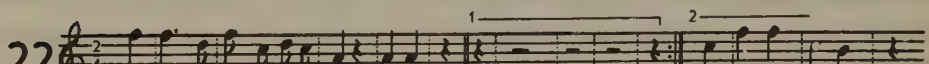
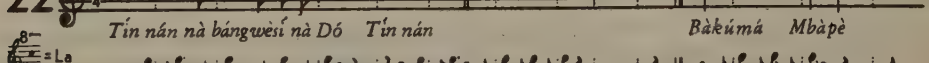
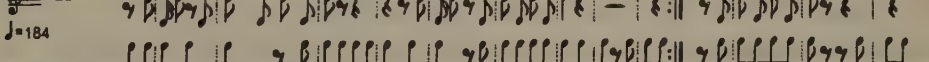
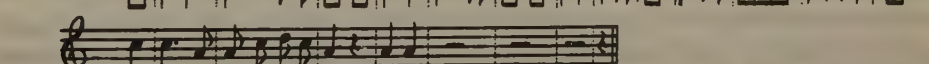
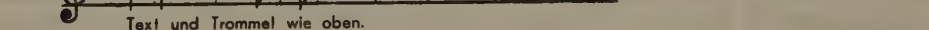
b,c) *Búnýá bá lòkò ndó nòngó bwàngà. áyò ò bèpà, áyò ò bèpà, áyò ò*

18  *Só, só nyám bé iyo*
 8- = La
 J=176


 Text und Trommel wie oben.

 Ngos a Du - a - - la





19  *Ò sí mánà tóndó bèwènjé Èwányè*
 J=100


 Text und Trommel wie oben.
 Chor:

Oápé tóndó bèwènjé Èwányè

ò sí mánà tóndó bèwènjé Èwányè
 Trommel wie oben.




20  *Mùlándakò má ké má múná mòt' à síkò*
 8- = La
 J=108

Ko-do koko du du ko kudu do ko kuku

 Text und Trommel wie oben. *o múná mòt' à síkò, múná mòt' à síkò*
 Chor:

 Text und Trommel wie oben.



21  *Timbò á yóbá yó. yó. Iéka mòmé à má nòng'Èkòmbè*
 8- = La
 J=176


 Chor:

Timbò á yóbá yó oh! oh! à (má) nòngò bwàmbò. Timbò á yóbá yó.
 Trommel wie oben. Trommel: 

22  *Tín nán ná bàngwéí ná Dó Tín nán Bákúma Mbàpè*
 8- = La
 J=184



 Text und Trommel wie oben.


Berichtigung: Beispiel 19, Zeile 1, letzter Takt: Die beiden ersten Viertel sind als Achtelnoten zu lesen. Beispiel 21, Anfang der 2. Zeile (*yóbá yó*): statt drei Viertelnoten sind zwei Achtel und eine punktierte Viertelnote zu lesen.

Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus

Von HORST KIRCHNER

Inhalt:

- I. Schamanistische Elemente im frühgeschichtlichen Geistesleben und Fundstoff außerhalb Innerasiens, besonders auf europäischem Boden. — Ein Blick auf den Stand der Forschung zum Problem des Schamanismus
- II. Die 1940 entdeckte Höhlenzeichnung von Lascaux und die bisherigen Deutungsversuche
- III. Die Bildkomposition von Lascaux als Darstellung einer schamanistischen Geisterbeschwörung mit Hilfsgeist, Schamane und Opfertier. — Anlaß und Zweck der Zeremonie; ihre mögliche Bedeutung als Ergebnis eines kulturellen Ausgleichs
- IV. Exkurs: Einige andere Hinweise auf alteurasische Kulturzusammenhänge geistesgeschichtlicher Art: weitere Beschwörungsszenen — Tiermaskeraden — „animaux composites“ — Frauenstatuetten — „Kommandostäbe“
- V. Der urgeschichtliche Hintergrund: Das Problem des Aurignacien

I

Schamanistische Elemente im frühgeschichtlichen Geistesleben und Fundstoff außerhalb Innerasiens, besonders auf europäischem Boden. — Ein Blick auf den Stand der Forschung zum Problem des Schamanismus

Einen unlängst veröffentlichten Aufsatz über eine etruskische Henkel-
schale ließ sein Verfasser G. VON MERHART mit dieser Bemerkung ausklingen:
„Ob die Hallstattvögel unserer Schale zuletzt aus der ‘theriomorphen Welt-
betrachtung’ der Asiaten, der Hängeschmuck, den sie tragen, aus noch so
fernem Schamanentum zu verstehen sind, wird uns, so wollen wir vertrauen,
die Zukunft lehren ...“¹ Wer, durch die Anführungszeichen verleitet, sich
im archäologischen Schrifttum danach umtun wollte, würde erst in Arbeiten
der letzten zwanzig Jahre da und dort einmal auf die Begriffe stoßen, die
sich hier am Ende einer formenkundlichen Studie, welche bescheiden nur „ein
winziger Beitrag zur Frage der Verlagerung östlich oberungarischer Bronze-
treibwerkstätten nach den Ostalpen und zur Bedeutung der neuen Werk-

¹ *Strena Archaeologica* A. M. Tallgren dedicata (Finska Fornminnesfören. Tid-
skr. XLV), 1945, 96.

punkte für den nordalpinen Hallstattbereich einerseits, Mittelitalien andererseits“ sein will, ungewohnt genug ausnehmen.

Nachdem — es geschah dies in den Jahren vor und nach dem ersten Weltkrieg — E. H. MINNS, M. I. ROSTOVZJEFF, N. P. KONDAKOV, J. STRZYGOWSKI und andere mit ihren bekannten kunst- und stilhistorischen Untersuchungen die bis dahin in der Wissenschaft nur mehr geahnte weltgeschichtliche Bedeutung der innerasiatischen Reiterhirten-Kulturen recht eigentlich entdeckt hatten², war es der ungarische Forscher A. ALFÖLDI, der — erstmals in seinem 1931 vor der Berliner Archäologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrage über die „theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen“³ — über die Ermittlung der formalen Tatbestände weit hinausgehend die Frage nach dem besonderen geistigen Gehalt dieser so unverwechselbaren Formenwelt aufwarf. Wenn die von ihm darauf gegebene Antwort sogar den anfänglichen Skeptiker zu bekehren vermocht hat⁴, so dankt sie diese Überzeugungskraft nicht zuletzt der methodisch gezügelten Mitverwertung auch des rezenten ethnographischen Materials, das vordem noch niemals in diesem Umfange hierfür herangezogen worden war. Durch weitere, gleichstrebende Forschungen ist es seither immer deutlicher geworden, welchen Einfluß religiöse Vorstellungen, wie sie uns als schamanistische⁵ noch heute vornehmlich aus dem mittleren und nördlichen Asien geläufig sind, ohne daß sie sich deshalb auf diesen Erdteil beschränken würden⁶, schon in frühgeschichtlicher Zeit auf das alteuropäisch-mediterrane Geistesleben ausgestrahlt haben. Im „eurasischen“ Tierstil mit seiner Fülle örtlich-zeitlicher Teilerscheinungen⁷ meinen jetzt die Archäologen diese Einwirkung ebenso greifen zu können wie in dem vielgestaltigen Schmuck- und Abwehrbehang

² Zur Orientierung vgl. G. VERNADSKY, *The Eurasian Nomads and their Art in the History of Civilization*. Saeculum I, 1950, 74 ff., mit zahlreichen Literaturangaben.

³ Archäol. Anzeiger 46, 1931, 393 ff.

⁴ E(urasia) S(eptentrionalis) A(ntiqua) VII, 1932, 200 (A. M. TALLGREN).

⁵ Die einmal eingebürgerte Bezeichnung ist insofern nicht eben glücklich gewählt, als „sie nur an die Gestalt des Schamanen, des Zauberpriesters, anknüpft“, aber natürlich nichts aussagt „über die geistigen Inhalte, deren Gestalter der Schamane ist“ (H. FINDEISEN, in: *Die Große Völkerkunde*, hrsg. von H. A. BERNATZIK, II, 1939, 60).

⁶ Vgl. hierzu neuerdings *Anthropos* 35/36, 1940/41, 807 (W. KOPPERS) sowie M. ÉLIADE, *Le Problème du Chamanisme*. *Revue de l'Hist. des Religions* CXXXI, 1946, 5 ff.

⁷ Grundlegend die Arbeiten von M. I. ROSTOVZJEFF (besonders *The Animal Style in South Russia and China*, 1929) und E. H. MINNS (zuletzt *The Art of the Northern Nomads*, 1942).

In erster Linie den Stockholmer Ordos-Bronzen gewidmet ist die Untersuchung von J. G. ANDERSSON, *Hunting Magic in the Animal Style*. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* IV, 1932, 221 ff.

Mehrere „Studien zum eurasiatischen Tierstil“ von F. HANČAR und anderen vereinigte auch der IX. Band (1935) der Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens. Zahlreiche einschlägige Aufsätze ferner in der schon genannten Zeitschrift ESA: z. B. VII, 1932, 7 ff. (A. M. TALLGREN); IX, 1934, 259 ff. (J. WERNER); XII, 1938, 1 ff. (K. SCHEFOLD).

Neuere russische Veröffentlichungen zum Problem insbesondere des skythischen Tierstils hat F. HANČAR besprochen in der Festschrift für P. REINECKE, 1950, 74 f.

(Klapperbleche, Kettchen, Glöckchen usw.) an Reitertracht und Reittierausrüstung der frühen Eisenzeit⁸; unabhängig davon aber entdecken Vertreter der Religions- und Sprachwissenschaften immer neue schamanistische Züge nicht nur in der chinesischen Hochkultur⁹, in Tibet¹⁰ und auf dem Boden des indischen Subkontinents¹¹, bei den georgischen Bergstämmen¹², im frühindogermanischen „Pferdeopfer-Komplex“¹³, in der zoroastrischen Religion¹⁴, im Mithraskult¹⁵ und bei den Parthern¹⁶, im alten Israel¹⁷ und im Islam¹⁸, sondern auch bei den Etruskern¹⁹ und noch anderen Bewohnern der Apenninenhalbinsel²⁰, in der griechischen Welt²¹, bei Thrakern²² und Skythen²³,

⁸ J. WIESNER in mehreren Arbeiten, z. B. *Alt-Preußen* 6, 1941, 19 ff.; *Archiv f. Religionswiss.* 37, 1941/42, 46 ff.; *Archäol. Anzeiger* 57, 1942, 407 ff.; *Vor- u. Frühzeit der Mittelmeerländer* II, 1943, 83. 112. W. SCHMIDT, *Rassen u. Völker in Vorgeschichte u. Geschichte des Abendlandes* II, 1946, 196 ff. F. ALTHEIM, *Römische Geschichte* I, 1951, 37 ff.

⁹ O. FRANKE, in: *Chantepie de La Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴ I, 1925, 201 und 205; ders., *Geschichte d. chines. Reiches* I, 1930, 74; TSCHENG-TSU SCHANG, *Der Schamanismus in China*. Phil. Diss. Hamburg 1934; S. M. ŠIROKOGOROV in mehreren Arbeiten, z. B. *Baessler-Archiv* XVIII, 1935, 66 f. 92; A. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, 1939, 161 f.; C. HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, 1941, s. Sachregister bei 'Schamane'; ders., *Asia major* N. F. I, 1944, 74 ff.; F. ALTHEIM, *Die Krise der Alten Welt* I, 1943, 43. 67. 70 ff.

¹⁰ A. FRIEDRICH, *Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik* V, 1943, 235 f. mit Hinweis auf R. BLEICHSTEINER, *Die gelbe Kirche*, 1937, 178 ff.

¹¹ K. MEULI, *Hermes* 70, 1935, 134 f.; OHLMARKS a. a. O., 159 ff.; W. RUBEN, *Intern. Archiv f. Ethnographie* 37 (Suppl.), 1939, passim; ders., *Acta Orientalia* XVIII, 1940, 164 ff.; W. KOPPERS, *Anthropos* 35/36, 1940/41, 761 ff.; ÉLIADÉ a. a. O., 47 ff. (hier p. 5 Anm. 4. 6 weitere Literatur für Indien und China).

¹² R. BLEICHSTEINER, *Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik* IV, 1936, 470 ff.

¹³ W. KOPPERS ebenda, 404 (330).

¹⁴ MEULI a. a. O., 132 f.; OHLMARKS a. a. O., 121 f.; H. S. NYBERG (übers. v. H. H. SCHAEFER), *Die Religionen des alten Iran*, 1938, 167 ff. 186. 255. Vgl. hierzu *Archiv f. Religionswiss.* 36, 1939, 228 ff. (O. PAUL) 234 ff. (W. WÜST).

¹⁵ MEULI a. a. O., 132; RUBEN (1940), 180 f.; U. HARVA, *Die relig. Vorstellungen d. altaischen Völker* (FF Communications Nr. 125), 1938, 497 f. 570; ÉLIADÉ a. a. O., 30. 39 f.

¹⁶ ALTHEIM a. a. O., 42 ff.

¹⁷ OHLMARKS a. a. O., 165 ff.

¹⁸ KÖPRÜLÜZADE MEHMED FUAD, *Influence du chamanisme turcomongol sur les ordres mystiques musulmans; Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul*, N. S. I, 1929. Inhaltsangabe und Ergänzungen bei NYBERG, 173 f. und OHLMARKS, 157 f.; vgl. auch ÉLIADÉ, 25 Anm. 2.

¹⁹ W. MUSTER, *Der Schamanismus bei den Etruskern*. In: *Frühgeschichte und Sprachwissenschaft*, hrsg. v. W. BRANDENSTEIN, 1948, 60 ff. (Freundl. Hinweis von W. DROHLA.)

Den bei MUSTER genannten Stellungnahmen für (W. BRANDENSTEIN) bzw. gegen (F. MESSERSCHMIDT) etruskischen Schamanismus wären noch die Ausführungen J. WIESNERS hinzuzufügen: *Archäol. Anzeiger* 57, 1942, 409 ff.

²⁰ MEULI a. a. O., 176 (Korrekturzusatz); W. KOPPERS, *Wiener Beitr. z. Kulturgeschichte u. Linguistik* IV, 1936, 350 (zu 289 ff.); R. MUCH, *Die Germania des Tacitus*, 1937, 133; F. ALTHEIM, *Italien und Rom* I, 1941, 41; J. WIESNER, *Die Welt als Geschichte* VIII, 1942, 236.

ja im keltisch²⁴-germanischen²⁵ Norden. Der „Spott und Widerspruch“, dessen K. MEULI, der Entdecker des skythischen Schamanismus, von dem manches erhellende Streiflicht auch auf die griechische Überlieferung fällt,

²¹ D. STRÖMBÄCK, *Sejd: Textstudier i nordisk religionshistoria*, 1935, 114 ff. (delphisches Orakelwesen); A. CLOSS, *Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik IV*, 1936, 671 (Dionysoskult); MEULI a. a. O., 162 ff. (epische Poesie und anderes).

In einer neueren Arbeit (*Griechische Opferbräuche*. In: *Phyllobolia* für P. VON DER MÜHLL, 1946, 185 ff.) hat MEULI mit einer erdrückenden Fülle von Belegen den Nachweis geführt, daß wie die Kultur der Griechen überhaupt, auch das olympische Opferritual demjenigen „der Hirtenkrieger des asiatischen Hauptlandes nahe verwandt war; die Kulturverwandtschaft erstreckt sich, ohne bei Sprachgrenzen Halt zu machen, über alle Sprachgebiete des asiatischen Weidelandes“ (224, vgl. auch 281).

²² MEULI (1935), 163 f. (Zalmoxis); CLOSS a. a. O., 671 (Thraker als Träger der Vorstufen sowohl der ekstatischen Dionysos- wie der Odinsreligion). Hierzu jetzt ÉLIADÉ a. a. O., 40 Anm. 3.

²³ Grundlegend der schon wiederholt zitierte große Aufsatz von K. MEULI, *Scythica: Hermes* 70, 1935, 121 ff.; vgl. ferner G. W. B. HUNTINGFORD, *Anthropos* 30, 1935, 791.

²⁴ J. WEISWEILER, *Die Kultur d. irischen Heldenzeit*, 1945, 74 (= *Paideuma IV*, 1950, 170) spricht beiläufig von „schamanistischen Zügen“ im Druidentum — ein Gedanke, den weiter zu verfolgen lohnen könnte. Eine nichtmittelländische, arktisch-eskimoide Schicht in der vorkeltischen Kultur der britischen Inseln hatte ja bereits J. POKORNY erschlossen (*Ztschr. f. celt. Phil.* XI, 1917, 189 ff.; XII, 1918, 195 ff. mit Hinweis auf die Zauberpriester der Eskimo als „treffliche Parallele zu den keltischen Druiden“ auf p. 229); allerdings kämen als ihre Träger wohl „nur die Neo-Eskimo in Frage“ (W. KOPPERS, *Anthropos* 12/13, 1917/18, 700).

Darf man vielleicht auch in dem charakteristischen Glöckchenbehang an Kostüm und Reittierausrüstung keltisch-schottischer Feen (H. M. FLASDIECK, *Tom der Reimer*, 1934, 42) schamanistisches Gedankengut lebendig sehen (vgl. J. WIESNER, *Archiv f. Religionswiss.* 37, 1941/42, 46 ff. mit den Berichtigungen von W. SCHMIDT an der oben Anm. 8 genannten Stelle)? Und wenn in den zur winterabendlichen Unterhaltung der Dorfgenossen gedichteten Liedern der Burjaten-Schamanen am Baikalsee — die als „große, zuweilen feine Poeten in geschickter Weise alle Töne alles Unsichtbar-Geheimnisvollen, alles dessen, was über die Grenzen unserer Wahrnehmung hinausgeht, was ins Gebiet der phantastischen Vorstellungen gehört, in Formen zu bannen imstande sind“ — die Pfeile singen, die Pferde der Helden Redegabe besitzen und diese selbst zum Kampfe gegen vielköpfige Ungeheuer ausziehen (G. SANDSCHEJEW, *Anthropos* 23, 1928, 983), so mutet dergleichen den Kenner keltischer Poesie seltsam vertraut an.

Ein paar weitere Vermutungen und Andeutungen (denn nicht mehr als solche kann der Verf. als Nichtfachmann und in diesem Rahmen geben) unten p. 274 f. 276.

²⁵ Besonders zwei Erscheinungen im Umkreis germanischer Religionsgeschichte hat man überzeugend aus schamanistischen Wurzeln abgeleitet: den altnordischen seidr-Zauber (STRÖMBÄCK a. a. O.; J. DE VRIES, *Altgerm. Religionsgeschichte II*, 1937, 52. 69 ff.; OHLMARKS a. a. O., 310 ff.; ders., *Archiv f. Religionswiss.* 36, 1939, 171 ff.) und die im germanischen Götterhimmel so fremdartig anmutende Gestalt des Wuotan-Odin (W. SCHMIDT, *Rasse u. Volk*², 1935, 167; ders., *Rassen u. Völker in Vorgesch. u. Gesch. d. Abendlandes II*, 1946, 203; W. KOPPERS, *Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik IV*, 1936, 350; DE VRIES a. a. O., 186. 350; E. BENINGER in: H. REINERTH (Hrsg.), *Vorgesch. d. deutschen Stämme II*, 1940, 857; K. BIRKET-SMITH, *Gesch. d. Kultur*², 1946, 425 f.); für letztere hat A. CLOSS die engen Beziehungen zu vermittelnden thrakischen Vorstellungen aufgezeigt (*Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik IV*, 1936, 665 ff.; *Forschungen u. Fortschritte XIII*, 1937, 4 f.).

Die Bedeutung der Frau im ethnologischen Schamanismus ist bekannt (vgl. unten Anm. 176); auch den germanischen Seherinnen und Nornen hat man deshalb

dabei gewärtig war, ist im Einzelfall nicht ausgeblieben; die Mehrzahl dieser zunächst vielleicht befremdlich erscheinenden Verknüpfungen hat jedoch der Kritik wenigstens soweit standgehalten, daß jedenfalls eine Beteiligung schamanistischer Anregungen bei der Entstehung der so charakterisierten Phänomene als erwiesen gelten darf.

Angesichts ihrer hier soeben nur umrißweise angedeuteten Ausdehnung versteht es sich fast von selbst, daß diese Einflußnahme nicht eine Angelegenheit nur weniger Generationen oder auch Jahrhunderte gewesen sein kann. Für den oben genannten apotropäischen Behang hat J. WIESNER es in mehreren Darstellungen von bestechender Großlinigkeit wahrscheinlich gemacht, daß dieser auf europäischem Boden, und hier vor allem im Hallstatt- und Villanovakreis, „mit den im Zuge der Verbreitung des Reitens erfolgten Einflüssen“ heimisch geworden ist, also um die Wende vom zweiten zum ersten Jahrtausend, als auch auf der Balkan- und Apenninhalbinsel „das Reiten allgemeine Bedeutung gewinnt“ und „der Reiterkrieger neben dem Wagenkämpfer in Erscheinung tritt“. Nach dem derzeitigen Stande unserer Kenntnis hat diese reiterlich-schamanistische Welle, hinter der für unser Auge die drängende Unruhe östlicher Steppenvölker sichtbar wird, „das Mittelmeer vor-

„ausgesprochen schamanistischen Charakter“ zugeschrieben (CLOSS 1936, 611 Anm. 26; A. SLAWIK ebda. 738). Desgleichen gehört wohl der muliebris ornatus der Priester des Naharvalenheiligtums (TAC. Germ. c. 43) in derartige Zusammenhänge (CLOSS 1936, 668), und sollte dasselbe nicht bereits für jene langgewandeten, anscheinend mit Vogelkopfmasken ausgestatteten Gestalten auf zweien der Wandplatten (Steine Nr. 7 und 8) des älterbronzezeitlichen Kivik-Grabes gelten, in welchen O. ALMGREN „Teilnehmer an der Leichenfeier, die als Ahnen in Vogelgestalt verumumt waren“, erblickte (Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, 1934, 350 m. Abb. 117/18) ? J.-E. FORSSANDER, der übrigens auch „Trommler“ auf einer der genannten Platten erkennen wollte, hat sogar von als Vögel verkleideten Priestern gesprochen, die das Grabopfer darbringen (Acta archaeol. XIII, 1942, 302). Auch auf den unter freiem Himmel angebrachten Felszeichnungen kommen vereinzelt menschliche Gestalten mit Vogelschwingen und Schnabelkopf vor (C.-A. ALTHIN, Studien zu den bronzezeitl. Felszeichnungen von Skåne, 1945, 70; S. A. HALBÄCK, Fornvännen 41, 1946, 116), zu deren Erklärung auf das unten p. 259 über das Kostüm des altaischen Schamanen Gesagte verwiesen sei. (Über eine andere Form des bronzezeitlichen Kultgewandes auf den schwedischen Felszeichnungen, die wohl ebenfalls auf schamanistische Vorstellungen zurückgeht, siehe hier p. 274.)

Als Bestandteile „einer Art Schamanentracht“ wurden kürzlich auch die an manchen bronzezeitlichen Luren angebrachten Ketten und Klapperbleche bezeichnet: H. C. BROHOLM, The Lures of the Bronze Age, 1949, 68. (Anders H. SCHMIDT, Prähist. Zeitschr. 7, 1915, 135.)

Die weite zeitlich-räumliche Streuung der vorstehend aufgezählten Erscheinungen sollte nicht unnötig befremden, mögen geistige Einwirkungen der beschriebenen Art doch zu wiederholten Malen aus den osteuropäischen Steppen westwärts gedrungen und demzufolge auch mehrfach und mehrerenorts von Germanen rezipiert worden sein. Schon H. PIPPING, Studier i nord. filologi XVII, 1926, 96 ff. hat auf die Möglichkeit hingewiesen, daß die Germanen bestimmte schamanistische Einflüsse bereits zur Bronzezeit erfahren haben könnten, als skandinavische Siedlungen bis zum Wolgabogen bestanden; ein Gedanke, dem die hier zusammengestellten archäologischen Tatbestände Recht zu geben scheinen.

Zu dem möglichen schamanistischen Hintergrund der Wielandsage vgl. unten Anm. 78.

zugsweise auf dem Seeweg aus dem pontisch-kleinasiatischen Raum erreicht, doch darf für einen Teil jener Erscheinungen auch an einen Landweg über den nordpontisch-donauländischen Raum gedacht werden“²⁶. Eine um ein Jahrtausend frühere Einwirkung schamanistischer Praktiken (und Vorstellungen?) auf Mitteleuropa würden die bekannten Tontrommeln von Sanduhr- oder Pokalform in donauländisch-nordischen Mischkulturen des ausgehenden Neolithikums²⁷ bezeugen können, falls die für sie²⁸ wie noch für manche ähnliche Erscheinung²⁹ vermuteten Beziehungen zur Handtrommel des Schamanen³⁰ tatsächlich irgendwie bestanden haben.

Mit solchen Hinweisen ist natürlich noch nichts über das Alter dieses ganzen Formen- und Ideenguts in seinen Ausgangsgebieten gesagt. Auch MEULI sah hier ein dringliches Problem der Forschung: „Wichtig wäre, wenn es gelänge, die ethnologische Altersschicht festzustellen, in der der Schamanismus wurzelt. Ist er schon in den Grundkulturen vorhanden?“³¹ Man weiß, wie W. SCHMIDT³², der sich dabei auf die Arbeiten von A. GAHS³³ stützt, und andere Vertreter der kulturhistorischen Völkerwissenschaft diese Frage beantwortet haben. Ihnen hat O. MENGHIN sich angeschlossen, wenn er den Schamanismus zu den besonderen Kennzeichen jener mutterrechtlich-pflanzerrischen „Stammkulturen“ rechnet, als deren Urheimat die „Weltgeschichte

²⁶ J. WIESNER, Archäol. Anzeiger 57, 1942, 410 f.; dazu 459: „Daß sich auf der Welle, die die reiterlichen Einflüsse gebracht hat, auch schamanistische Anregungen verbreiteten, ist keineswegs überraschend, wenn wir uns erst einmal grundsätzlich an die Einbeziehung des eurasischen Raumes in das Bild der Frühzeit gewöhnt haben ...“

²⁷ Zusammenfassend behandelt bei O. SEEWALD, Beiträge z. Kenntnis d. steinzeitlichen Musikinstrumente Europas, 1934, 59 ff. Vgl. auch Sudeta XI, 1935, 1 ff. (ders.) sowie Nachr. aus Niedersachs. Urgesch. XIII, 1939, 1 ff. (H. POTRATZ).

Die neuerdings wieder geäußerten Zweifel an dem Trommelcharakter dieser Gebilde (G. SKJERNE bei H. C. BROHOLM, The Lures of the Bronze Age, 1949, 74 ff.) vermögen nicht zu überzeugen.

²⁸ F. FLOR, L'Anthropologie XLV, 1935, 629; ders., Germanen u. Indogermanen (Festschrift f. H. HIRT) I, 1936, 100.

²⁹ FLOR a. a. O. (1936); MEULI (1935), 135 Anm. 3. 151 Anm. 9; MUSTER a. a. O., 76; F. ALTHEIM, Die Krise d. Alten Welt I, 1943, 43: Handtrommel bekannt bei Parthern, „im Dienst der Kybele und wo sonst orgiastische Kulte den Menschen ergreifen“, z. B. auch im China der Han.

³⁰ Zu der noch ungelösten Frage ihres Ursprungs besonders: A. GAHS bei W. SCHMIDT, Ursprung d. Gottesidee III, 1931, 338; W. KOPPERS, Anthropos 35/36, 1940/41, 805; ÉLIADÉ a. a. O., 49 f.

Eine ausführliche Beschreibung der vorkommenden Typen bei HARVA a. a. O. (oben Anm. 15), 526 ff.; nur der lappischen Zaubertrommel ist die unten Anm. 195 genannte Monographie von E. MANKER gewidmet.

³¹ MEULI (1935), 144. Zum Begriff der Grundkultur: O. MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit, 1931, 481.

³² Ursprung d. Gottesidee III, 1931, 336 ff. 497; V, 1934, 806 f. 892; VI, 1935, 141. 193 u. passim. Rassen u. Völker II, 1946, 196 ff.

³³ Blutige und unblutige Opfer bei den altaiischen Hirtenvölkern. Semaine Intern. d'Ethnol. Religieuse IV (1925), 1926, 217 ff.; Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern. Festschrift f. W. SCHMIDT, 1928, 231 ff.; Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern. Mitteil. d. Wiener Anthropol. Ges. LX, 1930 [3] ff.

der Steinzeit“ (1931) das tropische Südasien annimmt ; von dort ausgegangene „jungpflanzeische Kulturwellen“ hätten ihn später auch in nicht-altmutterrechtlichen Kulturen eingebürgert, besonders bei den Viehzüchtern und Hirtenkriegern des mittleren und nördlichen Asien, desgleichen bei den Eskimo, wo überall der Schamanismus ursprünglich „Fremdgut“ gewesen sei³⁴. Demgegenüber haben andere Autoren einen „Traditionszusammenhang der geistigen Welt des sibirischen Schamanismus mit altjägerischen Anschauungen“ vermutet³⁵ und die gegenwärtigen Hauptverbreitungsgebiete schamanistischer Praktiken als ihre Heimat angesprochen, wofür sie sich vor allem auf die angeblich umweltbedingten abnormen psychischen Reaktionsformen im Schamanismus (Epilepsie und „arktische Hysterie“) beriefen. Am entschiedensten findet sich letztere Auffassung bei dem Schweden A. OHLMARKS vertreten, der in seinen „Studien zum Problem des Schamanismus“ (1939) zu dem Schluß kommt : „Wir können also und müssen an dem Gedanken des Schamanismus als eines Erzeugnisses der hocharktischen Umwelt festhalten.“³⁶

Verfasser dieser Zeilen — ein Prähistoriker, dem die Fragen der ältesten menschlichen Geistesgeschichte ganz besonders am Herzen liegen — muß es dem Fachmann überlassen zu entscheiden, ob und in welchem Sinne sein sogleich mitzuteilender Deutungsversuch und die daran angeknüpften Ausblicke für die Diskussion des vielerörterten Problems von einigem Nutzen sind.

II

Die 1940 entdeckte Höhlenzeichnung von Lascaux und die bisherigen Deutungsversuche

Obgleich es für die an ihrer Erforschung beteiligten Wissenschaften gewiß noch manches in ihr zu tun gibt, ehe ein abschließendes Urteil möglich sein wird, darf die erst 1940 zufällig entdeckte Höhle von Lascaux bei Montignac-sur-Vézère (Dordogne) schon heute als eine ebenbürtige Rivalin der auf spanischem Gebiet, in der Provinz Santandér, gelegenen Altamira-Höhle bezeichnet werden, die hinsichtlich Qualität, Anzahl und Erhaltungszustand ihrer Wand- und Deckenmalereien so lange alle sonst bekannten eiszeitlichen Bilderhöhlen bei weitem übertraf. Wenn J. DÉCHELETTE einst die spanische Grotte als die Sixtinische Kapelle des Magdalénien gefeiert hat, so stellt nach einer Bemerkung H. BREUILS jene von Lascaux nun die des Aurignacien bzw. Périgordien dar. Neben zahlreichen Vor- und Teilberichten³⁷ liegen über

³⁴ A. a. O., 499 f. 503. 518. 530. Gleichsinnige Äußerungen ferner etwa bei W. THALBITZER, Archiv f. Religionswiss. 26, 1928, 419 und W. KOPPERS, Anthropos 35/36, 1940/41, 804. 807 ff.

³⁵ A. FRIEDRICH, Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik V, 1943, 217 ; ähnlich 191 : „schamanische Magie . . . aus der Vorstellungswelt der jägerischen Magie hervorgewachsen“. Gegen pflanzeischen Ursprung des Schamanismus jetzt auch A. E. JENSEN, Mythos u. Kult bei Naturvölkern, 1951, 301 f.

³⁶ A. a. O., 71. Demgegenüber setzt sich die oben Anm. 6 genannte Arbeit von ÉLIADE mit GAHS, ŠIROKOGOROV u. a. abermals für eine südliche Herkunft und gegen eine Beschränkung der Bezeichnung auf die nordeurasische Phänomene ein.

³⁷ R. VAUFREY, L'Anthropologie XLIX, 1939/40, 779 ff. unter Benutzung des am 11. X. 1940 von H. BREUIL der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres erstatteten

sie bereits zwei Monographien ³⁸ vor, von denen namentlich die von F. WINDELS mit ihren Plänen und Reproduktionen eine gute Vorstellung der Stätte vermitteln kann.

Unter der Fülle mono- und polychromer Bilder zumeist von jagdbaren Tieren einer nicht ausgesprochen kalten Fauna ³⁹, deren einzigartige Erhaltung — die Mehrzahl wirkt wie ganz kürzlich gemalt — außer anderen günstigen Umständen dem Vorhandensein einer wasserundurchlässigen tonigen Schicht in der Kalksteindecke der Höhle verdankt wird ⁴⁰, gebührt besondere Beachtung einer dicht über dem Boden einer acht Meter tiefen Spalte befindlichen szenischen Darstellung. Mehrere Deutungsversuche haben sich schon um sie bemüht, und der unserige wird die Reihe nicht abschließen, bildet sie ihrer scheinbaren Einfachheit zum Trotz doch so recht „un piège à préhistoriens trop sagaces“ ! Übrigens ist eben A. LEROI-GOURHAN, von dem diese Bemerkung stammt, dem mutmaßlichen Sinn der dargestellten Handlung von allen bisherigen Kommentatoren vielleicht am nächsten gekommen, wenn er in seinem Vorwort zu dem Buch von WINDELS schreibt, daß die Gruppe „n'est peut-être ni une pure anecdote ni quelque tragique pictogramme d'une chasse qui s'est mal terminée“. Gerade dies aber war doch die Ansicht aller sonstigen Erklärungen, die darin im wesentlichen übereinstimmten. „Es handelt sich offensichtlich um die Darstellung des tödlichen Jagdunfalls eines Jägers“, sagt F. WIRTH, nachdem er die Komposition, deren formale wie inhaltliche Zusammengehörigkeit er mit Recht gegen die von anderer Seite ⁴¹ daran geäußerten Zweifel verteidigt, wie folgt beschrieben hat : Ein ebenso wie alles übrige in diesem Bilde nur in schwarzen Konturen gemalter ⁴² „todwunder

Erstberichts (vgl. Comptes-rendus 1940, 387 ff.) ; H. BREUIL, Bulletin de la Soc. hist. et archéol. du Périgord 1940 (Annexe) ; ders., Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria VI, 1941 ; ders., Archivo Español de Arqueología XIV, 1940/41, 361 ff. ; J. MARTÍNEZ SANTA-OLALLA, IPEK 15/16, 1941/42, 1 ff. ; F. WIRTH, Forschungen u. Fortschritte 20, 1944, 265 ff. ; H. KÜHN, ebda. 24, 1948, 230 f. ; N. CASTERET, The National Geographic Magazine XCIV, 1948, 771 ff.

³⁸ F. WINDELS, Lascaux. Introduction de H. BREUIL, Préface de A. LEROI-GOURHAN. Montignac-sur-Vézère, o. J. (1948). A. H. BRODRICK, Lascaux. A Commentary. London 1949. (Freundl. Hinweis von G. SMOLLA.) Die sogleich zu besprechende Darstellung ist auch wiedergegeben bei BRODRICK, Prehistoric Painting, 1948, Pl. XXIII.

³⁹ Eine gute Übersicht über die dargestellte Tierwelt mit dem Versuche ihrer zoologischen Klassifikation bietet WINDELS a. a. O., 111 ff. Einzig das gleich zu erwähnende Nashorn (*Rhinoceros tichorhinus*) fällt als Zeuge einer voraufgegangenen Kältezeit aus dem Rahmen der hier im Bilde wiedergegebenen gemäßigten Steppenfauna (in erster Linie Equiden, Cerviden und Boviden) heraus ; Mammut und Ren fehlen gänzlich.

⁴⁰ VAUFREY a. a. O., 781. Genauer werden die geologischen und klimatischen Verhältnisse besprochen von MARTÍNEZ SANTA-OLALLA a. a. O., 3 ff. Danach war Lascaux wie so viele der eiszeitlichen Bilderhöhlen jedenfalls keine Wohnhöhle. „Archäologisch ist diese Tatsache belegt durch das Fehlen von größeren archäologischen Schichten, durch das Fehlen der Höhlenfauna, von der man ja entweder Skelettreste oder Pfotenabdrücke und Kratzspuren finden müßte.“

⁴¹ MARTÍNEZ SANTA-OLALLA a. a. O., 6.

⁴² BRODRICK (1948), Pl. XXIII beschreibt die Farben allerdings so : „The body of the bison is ochre, the sagging intestines a violet-crimson and outlines black.“ Je-

Bison, dem das Eingeweide durch den mächtigen Widerhaken eines Speeres herausgerissen ist, blickt mit gesenktem Kopf nach der furchtbaren Wunde. Die Hörner sind durch eine ungewöhnlich gewaltsame Drehung dem vor ihm liegenden primitiv gezeichneten Jäger zugekehrt, den er mit letzter Kraftanstrengung soeben getötet hat und von dessen beiden Waffen der Speer erklärend noch an der Wunde lehnt, während die andere kurze zu seinen Füßen liegt.“ Noch am weitesten weicht hiervon die Auffassung H. BREUILS ab, welcher den Jäger, nachdem dieser mit seiner Lanze den Bison verwundet hat, von einem Nashorn getötet worden sein läßt, das in einiger Entfernung links von Mensch und Bison „s'éloigne au petit pas“⁴³; mit WIRTH darf man jedoch füglich zweifeln, ob dieses Rhinoceros (auf Tafel 1 fortgelassen) noch mit zu der Gruppe gehört, deren mit Sicherheit aufeinander bezogene Teile „formal in ein liegendes Oval einbeschlossen“ sind, in welchem nur das untere Ende der Vogelstange keinen Platz mehr findet⁴⁴. Auch LEROI-GOURHAN, der doch keinen einfachen Jagdunfall dargestellt sehen wollte, meint, daß der so merkwürdig „halbschematisch“ (BREUIL) gezeichnete Mensch „meurt sous les coups du bison“. In der Tat liegt eine solche Deutung nahe; sie würde an Überzeugungskraft noch gewinnen, „si un jour les fouilles découvraient une sépulture paléolithique au pied du tableau“. Aber auch in diesem mehr als unwahrscheinlichen Falle⁴⁵ gälte es, wie WINDELS dem sogleich richtig hinzufügt, noch die Anwesenheit jenes auf eine Stange gesetzten Vogels am Schauplatz des Geschehens zu erklären, und eine Erklärung verlangte ferner der Vogelkopf des „Jägers“, dessen große Ähnlichkeit mit dem des Stangenvogels wohl noch jeder Betrachter bemerkt hat.

Nun, diese Schwierigkeiten haben natürlich auch diejenigen gesehen, die hier von einem „prähistorischen Drama“, eben vom „Tod des Bisonjägers“, sprachen. BREUIL und ihm folgend CASTERET, WIRTH und KÜHN wollten in dem Vogel ein Totem oder einen Grabpfostenaufsatz erkennen,

doch vgl. WINDELS, 57: „La teinte plus foncée du corps (des Bisons) est due à un revêtement naturel d'argile.“

⁴³ BREUIL, Académie des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes-rendus 1940, 389. Sogar für die Verwundung des Bisons hat man das Nashorn verantwortlich gemacht: WINDELS a. a. O., 63. Ähnlich BRODRICK (1949), 83: „It is easy to reconstruct the story preserved for us in the 'Prehistoric Tragedy'. The man has gone out hunting wearing his bird-mask and carrying (probably) his bird-stick. He has wounded a bison with his javelin. The wounded bison has turned and gored the man to death; but while it was preparing to mangle its prey, a great woolly rhinoceros with its wicked sharp, murderous horns ripped open the bison.“

⁴⁴ Die Länge dieses gedachten Ovals beträgt etwa 1.50 m, während einschließlich Nashorn die Komposition 2.50 m lang ist (MARTÍNEZ SANTA-OLALLA a. a. O., 10).

⁴⁵ Eine im September 1949 von H. BREUIL vorgenommene erste Sondierung ergab unter dem heutigen Niveau der Spalteinfüllung „une blocaille de pierres apportées de l'extérieur, à l'intérieur de laquelle gisaient des lampes faites d'une plaquette plate ou concave souillée de charbons de bois, des fragments de sagaies et d'épingles, des sagaies droites, une magnifique sagaie, longue de 45 cm, à stries dorsales du Périgordien supérieur, des cornillons de cerf et des lamelles de silex à un dos abattu, enrobées dans une matière de fixation. Fosse à offrandes? La parole est aux fouilles...“ (R. LANTIER, La Nouvelle Clio I/II, 1949/50, 284).

wobei die eine Bedeutung nicht notwendig die andere ausschließt: „Der tote Jäger trägt also den gleichen Kopf wie das Totemtier, von dem die Sippe vermutlich abstammt, was offenbar bedeutet, daß nicht der Tote selbst, sondern sein Geist dargestellt ist“ (WIRTH). Ist die menschliche Gestalt auf unserem Bilde aber ein Geist, so erklärt sich, immer nach WIRTH, „auch ihre auffallend primitive Zeichnung, die man nicht etwa skizzenhaft nennen kann. Während der wild gereizte Bison, dessen Erscheinung dem Maler aus ständiger unmittelbarer Anschauung geläufig war, eine auf scharfer Naturbeobachtung beruhende lebendige Wiedergabe gefunden hat, versagt die Erfindungsgabe des Künstlers bei der Darstellung einer ihm fremden Geistergestalt. Es entsteht nur ein naives Gebilde, wie wir es von der Kinderkunst her kennen.“

Ehe wir den vorstehend mitgeteilten unseren eigenen Deutungsversuch gegenüberstellen, können wir uns einen kurzen Hinweis darauf nicht versagen, wie die unschätzbare Entdeckung eine Theorie neu zu beleben vermocht hat, um welche es seit etwa einem Menschenalter stiller und stiller in der Quartärforschung geworden war. Nachdem bereits ein französischer Autor der siebziger Jahre die paläolithischen Tierbilder als Darstellungen der Totemtiere ihrer Maler bzw. Schnitzer aufgefaßt hatte, sich hierfür auf rezente nordamerikanische Tatbestände berufend, hat später besonders sein Landsmann S. REINACH totemistischen Ursprung der diluvialen Tierbilderei angenommen. In der Folgezeit aber „trat die Frage des Totemismus, als zu wenig bestimmbar, zurück“⁴⁶; statt dessen gewann jetzt die in Ansätzen ebenfalls schon bei REINACH anzutreffende Vorstellung eines magischen Charakters dieser Malereien und Skulpturen an Boden, die wohl noch immer als die *communis opinio* in dieser Frage gelten muß⁴⁷. Sie spielt auch in die referierten Deutungen hinein, wenn WIRTH die Komposition von Lascaux als einen „Sühnezauber“ ansehen will, „durch den der gekränkte Tiergeist versöhnt werden sollte“. Aber während z. B. bei afrikanischen Pygmäenstämmen einunddasselbe in den Sand gezeichnete Bild sowohl für den Jagd- als auch für den Sühnezauber benutzt wird, habe es hier der steinzeitlichen Horde „der besondere Fall offenbar zweckmäßig erscheinen lassen, ein neues Bild zu malen und die Wunde des Tieres, den Geist des Jägers, seine Waffen und das Totem — letzteres vielleicht zum Schutz der Sippe — mitdarzustellen“.

⁴⁶ H. KÜHN, *Kunst u. Kultur d. Vorzeit Europas (Paläolithikum)*, 1929, 457 f.; danach auch die vorstehenden Angaben. Vgl. M. HOERNES - O. MENGHIN, *Urgeschichte d. bildenden Kunst in Europa*, 1925, 677.

⁴⁷ Doch vgl. die zweifellos berechtigten Einschränkungen bei G. KRAFT, *Der Urmensch als Schöpfer*², 1948, 197 f. (im Anschluß an H. OBERMAIER). Auch von ethnologischer Seite ist neuerdings entschiedener Widerspruch laut geworden: A. E. JENSEN, *Mythos u. Kult bei Naturvölkern*, 1951, bes. 282 f. Hierzu unten Anm. 122.

III

Die Bildkomposition von Lascaux als Darstellung einer schamanistischen Geisterbeschwörung mit Hilfsgeist, Schamane und Opfertier. — Anlaß und Zweck der Zeremonie : ihre mögliche Bedeutung als Ergebnis eines kulturellen Ausgleichs

Um es sogleich vorwegzunehmen, erblicken wir in der abgebildeten Szene (ohne Nashorn) die überraschend naturgetreue Darstellung einer geradezu typischen schamanistischen „Séance“ (Geisterbeschwörung) mit Schamane, Hilfsgeist und Opfertier, welche der Maler auf ihrem Höhepunkt festgehalten hat : Der eine Vogelkopfmaske tragende Schamane ist in die willentlich herbeigeführte Ohnmacht gefallen ; sein Leib sinkt zu Boden, indes sich seine Seele auf die jedem Kenner schamanistischer Erscheinungen wohlvertraute Jenseitsfahrt begibt, die in Verbindung mit jener ekstatischen Besessenheit ⁴⁸ das „Hauptstück der Schamanentätigkeit“ (MEULI) bildet, als „*trait qui le distingue des autres techniques magico-religieuses*“ ⁴⁹.

Bei der Begründung unserer Behauptung gehen wir am besten von dem auf eine Stange oder dergleichen gesetzten Vogel aus, dem Totem oder Grabvogel der bisherigen Deutungen, da für diesen Bestandteil der Komposition die Dinge wohl am klarsten liegen. Aus sehr viel späterer Zeit ist der italischen Altertumskunde der göttliche Specht auf dem vexillum der Sabiner geläufig : F. ALTHEIM hat im Hinblick auf ihn und unter Berufung auf die eingangs genannte Arbeit A. ALFÖLDIS den Vogel auf der Stange als „ein bekanntes schamanistisches Symbol“ bezeichnet ⁵⁰, und wirklich bedarf es nur geringer Vertrautheit mit dem umfangreichen Schrifttum, das sich mit den religiösen Vorstellungen der im weiteren Sinne zirkumpolaren, aber auch der innerasiatischen Völker befaßt, um die Berechtigung einer derartigen Charakteristik einzusehen. Ohne den einschlägigen Fragenkreis bis zum Rande auszuweichen zu können, dürfen wir wenigstens an die bedeutsamsten Tatbestände kurz erinnern, in enger Anlehnung an die hierfür zu Rate gezogene Fachliteratur, die der belebenden Farben genug für unsere schlichte Umrißzeichnung bereithält ⁵¹.

⁴⁸ Ihre Bedeutung im Gesamt des schamanistischen Komplexes hebt vor allem KOPPERS hervor (Anthropos 35/36, 1940/41, 762 Anm. 2) ; ähnlich KNOLL-GREILING (unsere Anm. 51), 106 Anm. 5 : „Der Medizinmann ist vom Schamanen dadurch unterschieden, daß er nicht in Erregungszustände gerät.“

⁴⁹ ÉLIADE a. a. O., 21, wobei allerdings streng geschieden wird zwischen der schamanistischen Technik dieses Seelenflugs und der ihm zugrunde liegenden Weltbildvorstellung — „*idéogramme cosmologique presque universel que précède et justifie le phénomène du chamanisme proprement dit . . .*“ (44 f.).

⁵⁰ F. ALTHEIM, Italien u. Rom I, 1941, 41 ; ders., Röm. Geschichte I, 1951, 39. Außer auf den oben Anm. 3 genannten Vortrag ließe sich an dieser Stelle jetzt noch auf eine andere Arbeit A. ALFÖLDIS hinweisen : 40. Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 1949/50, 17 ff. mit Abbildung mehrerer derartiger Stangenvögel (Abb. 3 : 15, Taf. V : 1, IX).

⁵¹ Außer den schon verzeichneten wurden vor allem die nachstehend genannten Arbeiten benutzt (im folgenden nur noch mit dem Verf.-Namen zitiert). In ihren bibliographischen Übersichten — am umfangreichsten ist diejenige bei OHLMARKS — findet sich neben der verarbeitenden auch die Primärliteratur mehr oder weniger vollständig

Unter den mancherlei Tieren, die in der religiösen Gedankenwelt der genannten Menschenkreise eine Rolle spielen, stehen Vögel, und zwar insbesondere Adler und Rabe, mit an vorderster Stelle. Nicht nur erblickt man — ob immer in echt totemistischer Weise, bleibe dabei dahingestellt ⁵² — in einem Vogel vielerorts den Stammvater der Sippe, wenn nicht überhaupt der ganzen heute lebenden Menschheit ⁵³, sondern ein solcher war nach verbreiteter Auffassung entweder selbst der erste Schamane oder aber er wird doch als Schöpfer, Lehrer und höchster Gönner des Schamanen betrachtet. So brütet etwa bei den Jakuten der Adler Eier aus, denen der zum Schamanenamt Bestimmte entschlüpft ⁵⁴. Bei den Korjaken ist der „große Rabe“

aufgeführt. Die bis 1932 allein in russischer Sprache veröffentlichten 650 Arbeiten über den sibirischen Schamanismus hat zusammengestellt A. A. POPOV, *Materialy dlja bibliografii russkoj literatury po izučeniju šamanstva severo-aziatskich narodov*, Leningrad 1932. Ob und wieweit der uns leider unerreichbar gebliebene Aufsatz von A. ŠPICIN, *Šamanizm v otnošenii k russkoj archeologii* (Zapiski Russk. Archeol. Obšč. XI, St. Petersburg 1899) hier im Schlußabschnitt behandelte Fragen berührte, ist uns vorerst unbekannt.

U. HOLMBERG, *The Shaman Costume and its Significance*. *Annales Univ. Fenn. Aboensis*, B I : 2, 1922 ; F. GRAEBNER, *Das Weltbild der Primitiven*, 1924, 95 ff. : „Die schamanistische Weltanschauung der Arktiker“ ; G. NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, 1925 ; G. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung u. Schamanismus der Alaren-Burjaten*. *Anthropos* 22, 1927, 576 ff. 933 ff. ; 23, 1928, 538 ff. 967 ff. ; W. THALBITZER, *Die kultischen Gottheiten der Eskimos*. *Archiv f. Religionswiss.* 26, 1928, 364 ff. ; L. STERNBERG, *Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens*. *Ebda.* 28, 1930, 125 ff. ; K. BIRKET-SMITH, *Sibiriske Trolde*. *Fra Nationalmuseets Arbejdsmark* 1933, 23 ff. ; S. M. ŠIROKOGOROV, *Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen*. *Baessler-Archiv XVIII*, 1935, 41 ff. (für weitere einschlägige Arbeiten desselben vgl. die W. MÜHLMANN verdankte Zusammenstellung seiner Schriften : *Archiv f. Anthrop. N. F.* XXVI, 1944, 63 f.) ; K. MEULI, *Scythica*. *Hermes* 70, 1935, 124 ff. ; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (F F Communications Nr. 125), Helsinki 1938 ; A. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenh. 1939 ; U. KNOLL-GREILING, *Die sozial-psychologische Funktion des Schamanen*. *Beiträge z. Gesellungs- u. Völkerwissenschaft*, R. THURNWALD gewidmet, 1950, 102 ff.

Definitionen des Schamanismus, der jedenfalls keine Religion im eigentlichen Sinne dieses Wortes ist, da er sich mit den verschiedensten religiösen Systemen und mit jedem Kult vertragen kann, sofern diese nur in dem Boden einer animistischen Lebens- und Weltanschauung verankert sind (ŠIROKOGOROV), bieten etwa die Ausführungen von GRAEBNER, MEULI (1935), OHLMARKS, KNOLL-GREILING, MUSTER (oben Anm. 19), ÉLIADÉ (oben Anm. 6), JENSEN (oben Anm. 35) und andere ; ferner F. KIRSCHBAUM - CHR. v. FÜRER - HAIMENDORF, *Anleitung zu ethnographischen u. linguistischen Forschungen* (Anhang zur Einleitung), 1934.

⁵² Vgl. W. KOPPERS, *Anthropos* 31, 1936, 168 ; auch MEULI (1946, oben Anm. 21), 232. 261.

An eine kosmisch-astronomische statt in ALFÖLDIS (oben Anm. 3) und ANDERSSONS (Anm. 7) Sinne an eine totemistisch-theriomorphe Weltanschauung als Hintergrund des sibirischen Tierstils dachte J. ZYKAN, *Artibus Asiae* V, 1935, 211.

⁵³ A. GAHS, *Mitt. d. Wiener Anthropol. Ges.* LX, 1930 [5] ; STERNBERG, 132. 144. 152 f. ; HARVA, 468. Noch ARISTOPHANES (Av. v. 477) „weiß es, daß in der Kosmogonie der Hirtenvölker Vögel vor der Erschaffung der Menschenwelt da waren“ : ALFÖLDI (1949/50), 25.

⁵⁴ NIORADZE, 2 f. Ähnliche Beispiele : HOLMBERG, 26 ; SANDSCHEJEW (1928), 976 ; STERNBERG, 130.

mythisches Urbild des Schamanen ⁵⁵; ja, „der asiatische Schamanismus kulminiert in der Rabenmythologie und dem daran geknüpften Kultus“ ⁵⁶, den bei den Burjaten daneben noch Taucher, Schwäne und Geier, bei den Altaiern auch Tauben und Schwalben genießen ⁵⁷.

Zahllos vollends sind die Fälle, in denen Vögel — insbesondere wieder Raben — unter den „Hilfsgeistern“ des Schamanen begegnen, also in jener Institution, deren Idee „wichtigster Bestandteil, bedeutungsvollstes Kennzeichen, ja geradezu die ideologische Wurzel des Schamanismus überhaupt“ ist ⁵⁸, spielt doch der Gedanke der Allbeseelung nirgendwo auf der Welt, auch nicht im Animismus der älteren Agrarreligionen, eine so beherrschende Rolle wie in der Weltanschauung der arktischen Völker, für die es schlechterdings nichts Unbeseeltes gibt: „Alles lebt“, heißt es bei den Tschuktschen ⁵⁹, und von einem alten Schamanen der Iglulik-Eskimo ist uns bewegliche Klage darob überliefert, „daß die Nahrung des Menschen aus lauter Seelen besteht“ ⁶⁰. Nicht zuletzt durch diese anderwärts unbekannten Hilfsgeister unterscheidet sich der arktisch-asiatisch-indianische Schamanismus von ekstatischen Phänomenen, wie sie aus Afrika oder Ozeanien, auch aus Südamerika, bekannt sind und die gelegentlich ebenfalls als schamanistische beschrieben werden. Im Gegensatz zum Zauberer und Mediziner jener Gebiete holt der arktische und asiatische Schamane nicht aus eigener Kraft eine geraubte Seele zurück oder treibt er selbst einen bösen Geist aus, sondern er „ist dazu nur dank der Unterstützung durch die (Hilfs-)Geister imstande oder ist nur ihr Werkzeug. Nur mit ihrer Kraft und in ihrer Begleitung kann der Schamane fliegen, ihrer kann er auch in der anderen Welt nicht entraten“ ⁶¹, die er bei den gedachten und zahlreichen ähnlichen Verrichtungen regelmäßig aufsuchen muß. So beginnt etwa eine solche schamanistische Jenseitsfahrt bei den Lappen der nordskandinavischen Finnmark damit, daß der Schamane seinen Schamanenvogel herbeiruft und ihn bittet, zunächst die größeren Hilfsgeister zu holen, die ihm sodann, während er nach einiger Zeit in die erstrebte Ekstase gerät (davon sogleich mehr), den Weg ins Geister- oder Seelenreich bzw. in die Unterwelt zeigen und ihm gegen die dort lauenden Gefahren beistehen müssen ⁶². Nach diesem Schema verläuft im Grunde jede schamanistische Séance, wie an vielen Berichten gezeigt werden könnte, und wenn Vögel oder Tiere überhaupt dabei auch nicht die einzigen Gehilfen und Schutzgeister des Schamanen sind, so nehmen sie unter diesen doch eine hervorragende Stelle ein. Holzgeschnitzte Vogelbilder, auf hölzerne Stangen gesteckt, symbolisieren darum geradezu die Seelenfahrt des Schamanen, bei deren mimischer

⁵⁵ MEULI (1935), 149.

⁵⁶ THALBITZER, 419.

⁵⁷ NIORADZE, 42.

⁵⁸ OHLMARKS, 253.

⁵⁹ GRAEBNER, 98 f. Vgl. ŠIROKOGOROV, 94.

⁶⁰ MEULI (1946), 226 zit. n. RASMUSSEN.

⁶¹ OHLMARKS, 253; vgl. GRAEBNER, 101 f. Gans als Reittier des altaischen Schamanen: W. RADLOFF, *Aus Sibirien II*, 1884, 22 ff.

⁶² OHLMARKS, 177. Auch bei den Jenissejern kommen auf das Locklied des Schamanen zuerst die Vogelhilfsgeister herbei: NIORADZE, 91.



Lascaux (Dordogne). (Nach A. H. BRODRICK: Lascaux, A Commentary. London 1949. Fig. 45, p. 141.)

Durchführung sie eine wichtige Rolle spielen, nicht als den Geistern dar-gebrachte Opfer, sondern als Begleiter der Schamanenseele auf der beschwer-lichen Fahrt ⁶³. Bei den Tungusen baut der Zauberer, bevor er zu schama-nieren beginnt, ein besonderes Zelt, um das er acht lange, mit Figuren ver-sehene Pfähle einschlägt. „Diese Figuren, die aus Holz geschnitzt werden und die man nach den Zeremonien nicht vernichtet, stellen außer Sonne, Mond und Donnervogel auch andere Vögel dar. Sonne, Donnervogel, Schwan und Kuckuck kommen an die Ostseite des Zelt, an die Westseite aber Mond, Kranich, Lumme und Taucher.“ ⁶⁴ Pfähle mit hölzer-nen Vogelfiguren als oberem Abschluß wer-den bei den altaischen Völkern auch an der letzten Ruhestätte verstorbener Schamanen errichtet, neben dem Sarg, der hier in älterer Zeit ja nicht in die Erde versenkt, sondern abseits der Siedlung im Walde auf ein Holz-gerüst gesetzt wurde ; es sind die Bilder der-jenigen Geister, die den Schamanen zu Leb-zeiten bei seinen Verrichtungen unterstützt haben ⁶⁵. Bei den Alaska-Eskimo werden solche dem Gedächtnisse Verstorbener ge-weihte „shaman sticks“, die auch in diesem Fall wieder ein holzgeschnittener Vogel be-krönt, inmitten der Siedlung erstellt ; ihre „bird carvings are considered typical of good spirits“ ⁶⁶. Was den kosmologischen Hinter-grund des Symbols betrifft, so sei hier nur an jene „Weltbäume“ bei den Dolganen, Jakuten und anderen sibirischen Völkern erinnert : vierkantig behauene hölzerne Pfeiler, die auf ihrer Spitze, zuweilen über mehreren Querhölzern oder über einem als Dach geltenden viereckigen Brett, einen (bei den Dolganen doppelköpfigen) mythischen „himmlischen Vogel“ tragen ⁶⁷. In der jakutischen Legende wird denn auch der Ursprung

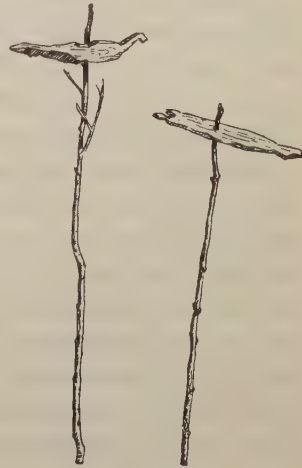


Fig. 1.

Vogelstäbe vom Grabe eines Jakuten-Schamanen. (Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte.)

⁶³ HARVA, 547 ; OHLMARKS, 187 f.

⁶⁴ HARVA, 476.

⁶⁵ NIORADZE, Abb. 23 (vor p. 97) ; HARVA, 313 f. Vgl. auch die bei ALFÖLDI (1931), 397 abgebildeten Schamanenstäbe aus dem Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte ; den größeren linken glaubt man in NIORADZES Abb. 17 (p. 69) wiederzuerkennen. Der Güte von Herrn Dr. BIERHENKE, Kustos des genannten Museums (Direktor : Prof. F. TERMER), wird die Aufnahme verdankt, nach der hier Fig. 1 hergestellt ist.

⁶⁶ G. MALLERY, 10th Annual Report of the Bureau of Ethnol. 1888/89, 1893, 519 ; dazu 351 m. Fig. 459 u. 461.

⁶⁷ HARVA, 43 ff. m. Abb. 5-7. Bei den Jurak-Samojeden werden an der Mittelstange der Jurte, die zur Rauchöffnung herausragt und die Weltsäule darstellt, die Bilder der heiligen Vögel befestigt, die nach der Legende an der Weltschöpfung betei-ligt waren : T. LEHTISALO, Mém. de la Soc. Finno-Ougrienne LIII, 1924, 101. 109.

der Schamanen-Paraphernalia ausdrücklich mit diesem Weltenbaum in Verbindung gebracht⁶⁸; bei den Jenissejern aber gibt es die Vorstellung des „Lebensbaumes“, auf dessen Astspitzen die bildliche Darstellung wiederum Vögel zeigt⁶⁹.

Gehen wir nunmehr zum zweiten Hauptbestandteil unserer Komposition, der über (hinter!) der Vogelstange erscheinenden Gestalt des toten oder tödlich verwundeten „Bisonjägers“ über, so sind es vor allem zwei Eigentümlichkeiten, die einer Erklärung bedürfen: einmal die seltsame Gestaltung des Kopfes und zum anderen die auffällige Schräglage und Starre dieses menschlichen Körpers. Beginnen wir mit dem, was die korrekteste Beschreibung, diejenige von WINDELS, „une tête terminée par un bec“ genannt hat. Natürlich hat man sich angesichts dieser genauen Replik des Stangenvogel-Kopfes sogleich der schon in einiger Zahl aus der quartären Kunst bekanntgewordenen Darstellungen maskierter Menschen erinnert. Aber es darf doch wohl gesagt werden, daß die für derartige Verkleidungen im Rahmen von Tier- und Jagddarstellungen⁷⁰ gebräuchliche Erklärung, es handle sich um eine auch von heutigen Naturvölkern geübte Jagdlist, die dem Jäger die unbemerkte Annäherung an sein Opfer ermöglichen solle, im vorliegenden Falle schwerlich anwendbar ist⁷¹. Übrigens sind wir ja gerade hinsichtlich der jungpaläolithischen Bisonjagd in der glücklichen Lage, eine Darstellung zu besitzen, die uns den Vorgang veranschaulicht: Deutlich erkennt man auf dieser Renngeweih-Gravierung von Laugerie-Basse den am Boden kriechenden Jäger, der sich von hinten an einen Wisentstier heranpirscht, nachdem er sich, Gesichts- und Geruchssinn des ruhig äsenden Wildes zu täuschen, eine Tierhaut oder ein Fell umgeworfen hat⁷² —; der „Jäger“ von Lascaux ist, von der Kopfverhüllung abgesehen, offenbar unbekleidet. Wenn es sich auf unserem Bilde schon um eine jägerische Maskierung handeln soll, so käme

⁶⁸ STERNBERG, 146. Auch der Baum, den der gen Himmel fahrende sibirische Schamane erklettert, ist eigentlich der Weltenbaum: ÉLIADÉ a. a. O., 43 (nach HOLMBERG - HARVA).

⁶⁹ H. FINDEISEN, in: Das Urbild, Cicerone zur vorgeschichtl. Reichsbildergalerie, hrsg. v. L. FROBENIUS, Frankfurt a. M. o. J., 77 f. m. Abb. eines Schlittenabschlußbretts, das in der Mitte die Kerbzeichnung eines solchen stangenartig stilisierten Lebensbaumes mit den Vögeln, je einem an der Spitze jedes Zweiges, zeigt. Hierzu noch Ztschr. f. Ethnol. 62, 1930, 224; 63, 1931, 314 (ders.) sowie H. TH. BOSSERT, Gesch. d. Kunstgewerbes aller Zeiten u. Völker II, 1929, 19 Abb. 1: „Geisterbaum eines Schamanen“ (A. BYHAN - E. KROHN).

⁷⁰ Eine Gruppe für sich bilden die Maskentänzer, die einzeln, paarweise oder zu dreien auftreten. Weiteres über paläolithische Tierversummung unten p. 271 f.

⁷¹ In der westafrikanischen Grassteppe soll es allerdings tatsächlich Eingeborene geben, die sich „bloß den aus Holz geschnitzten Kopf eines Vogels vor die Stirn binden, was in diesem Lande genügt, da das Gras den anschleichenden Jäger verdeckt“: L. FRANZ, Mitt. d. Wiener Anthropol. Ges. LXIII, 1933, 189.

⁷² P. GIROD - E. MASSÉNAT, Les Stations de l'Age du Renne: Laugerie-Basse, 1900, Pl. XI. Eine hübsche ethnographische Parallele bietet etwa jene Zeichnung eines Häuptlings der Hidatsa, welche zwei in Wolfsfelle gehüllte Bogenschützen zeigt, die sich ebenfalls kriechend an eine Büffelherde anschleichen: G. MALLERY a. a. O., 534 Fig. 747.

wohl eher eine solche rituellen Charakters in Betracht : Man denke etwa an jene Tierkopfmasken beim ostjakischen, tungusischen usw. Bärenschmauzeremoniell, wobei sich die Teilnehmer z. B. als Raben maskieren, ja sogar Bewegungen und Stimme entsprechend verstellen, damit die Seele des getöteten Bären ihre Mörder nicht erkenne und sich an ihnen räche ; nach HARVA, der in diesem Brauchtum eine Wurzel der Schauspielkunst erblicken möchte, reicht die hochaltertümliche Sitte „ohne Zweifel in die ferne Steinzeit zurück“ ⁷³. Überzeugender meinen wir die vogelköpfige Gestalt jedoch deuten zu können als den zum Schamanenstab gehörenden Schamanen, dessen bevorzugte Kultracht, jedenfalls bei den Stämmen des Altai-Gebiets und der nördlichen Mongolei, bis an den Rand der Gegenwart eben die Vogeltracht war, hat doch dieser ganze Kulturkreis „die Vorstellung gemeinsam, daß der Schamane während seiner Verrichtung ein Vogelgewand anziehen muß“ ⁷⁴. Wiederum soll hier nicht erörtert werden, ob dieses Tiergewand notwendig ein Ausdruck totemistischer Vorstellungen sein muß ⁷⁵. Seine besondere Bedeutung für den Schamanen steht außer Zweifel, mag es nun die Erinnerung an einen Kultus festhalten, worin die Vogeltracht die Rabengestalt des Welterschöpfers bezeichnen sollte ⁷⁶, oder sei es, daß ein solches Kostüm für die himmelwärts gerichtete Schamanenreise als besonders zweckdienlich empfunden wurde, weshalb sich auch der ostgrönländische Schamane Vogelflügel an den Rücken bindet ⁷⁷, während anderwärts eiserne Plättchen in Form von Vogelflügeln und Flügelknochen dem Schamanenrock aufgenäht werden ⁷⁸, der — selbst „einer Vogelgestalt ähnlich zugeschnitten“ ⁷⁹ — im ganzen als ein *ongon* (etwa : Geisterbehäusung) wirkt, „der das Vermögen des Fliegens verleiht“ ⁸⁰ : Es ist deshalb nur folgerichtig, daß der Schamane während

⁷³ HARVA, 430 ff. (Zitat : 432). Vgl. NIORADZE, 40 ; MEULI (1946), 229.

⁷⁴ HARVA, 510.

⁷⁵ Nach HARVA, 524 „ist es zum Verständnis der mit der Schamanentracht verbundenen Idee nicht notwendig, die Zuflucht zum Totemismus zu nehmen“ ; ebenso HOLMBERG, 30. Vgl. oben Anm. 52.

⁷⁶ THALBITZER, 420.

⁷⁷ OHLMARKS, 212.

⁷⁸ NIORADZE, 68. Über die besondere Rolle, die das Eisen im Schamanismus spielt (nach Ansicht der sibirischen Schamanen haben die Geister Angst vor Eisen), sowie über den alten, kulturgeschichtlich hochbedeutsamen Zusammenhang von Schmiedehandwerk und Schamanenamt haben u. a. gehandelt :

NIORADZE, 32. 70 ; SANDSCHEJEW (1928), 538 ff. ; BIRKET - SMITH, 31 ; FLOR (1936, oben Anm. 28), 99 ; RUBEN (1939, oben Anm. 11), *passim* ; WIESNER (1942, oben Anm. 8). 409 Anm. 5 ; ALTHEIM (oben Anm. 9), 67 ; MEULI (1935), 175.

Hat man eigentlich schon in Wieland dem Schmied, der sich ein Vogelgefieder schmiedet, den typischen Schamanen erkannt ? Das Ungermanische der Gestalt ist oft bemerkt worden, z. B. von W. SCHÜLTZ, *Altgermanische Kultur in Wort und Bild*, 1934, 28. Über die Stellung des Schmiedes insbesondere bei den indogermanischen und germanischen Völkern : O. SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*², 1890, 225 ff. ; H. OHLHAVER, *Der germanische Schmied und sein Werkzeug*, 1939, 95 ff. mit interessanten Belegen für die enge Verbindung von Schmiedehandwerk und Zauberei (Dichtkunst) auch in diesem Bereich.

⁷⁹ STERNBERG, 145.

⁸⁰ OHLMARKS, 211 Anm. 69 ; ebenso HOLMBERG, 34.

seiner mimischen Himmelsreise Flugbewegungen und Stimme eines Vogels nachahmt ⁸¹. Wenn der diluviale Schamane von Lascaux augenscheinlich nur den Kopf, nicht die Vollgestalt eines Vogels angenommen hat, so läßt uns dies an die von HARVA ausgesprochene Vermutung denken, daß sich die Vogeltracht des Schamanen „wahrscheinlich aus einer Gesichts- oder Kopfmaske zu ihrer heutigen Form entwickelt“ habe, wobei freilich die einfachere ältere Sitte mancherorts noch lange fortlebte, namentlich im Altai: „Da die Kopfbedeckung des altaischen Schamanen aus einem ganzen Uhubalg bestand, von dem weder die Flügel noch etwa der Kopf abgetrennt wurden, so hat der Schamane wahrscheinlich schon in dieser Ausstattung einen Uhu vorgestellt, bevor jene Vogelkopfbedeckung zu einem ganzen, bis zum Schuhwerk herabreichenden Vogelgewand vervollständigt wurde.“ ⁸² Als eine Art von Survival ist der entwicklungsgeschichtlich ältere Typus gelegentlich mit dem jüngeren verbunden: Das Leningrader Museum besitzt ein Schamanengewand der Sojoten, woran außer zahlreichen anderen die Schutzgeister des Schamanen darstellenden Dingen „eine aus Weißblech verfertigte Männerfigur mit Adlerkopf“ befestigt ist, doch wohl die Darstellung eines Schamanenvorfahren, und ein eisernes Adlerbild zierte auch die „Krone“ des tungusischen und mandschurischen Schamanen ⁸³.

Nach dem Gesagten wird es nicht überraschen, wenn wir auch für die so unnatürlich wirkende Starre der mit ausgestreckten Armen daliegenden oder vielmehr „im Augenblick des Sturzes“ (H. KÜHN) wiedergegebenen Menschengestalt eine andere Erklärung vorschlagen als unsere Vorgänger, deren einer (F. WIRTH) das „naive Gebilde“ sogar für die Darstellung einer Geistererscheinung gehalten hat. Aber auch kein tödlich Getroffener und kein Leichnam ist hier abgebildet, wie es die Deutung des Ganzen als eines Jagdgeschehens wollte, sondern ein (mit Vogelkopfmaske ausgestatteter) Schamane auf dem Höhepunkt der schamanistischen „Séance“, da er, irgendwie — vermutlich durch musik- bzw. zauberlärmbegleiteten Tanz — in Ekstase geraten, bewußtlos zu Boden sinkt. OHLMARKS' „Studien zum Problem des Schamanismus“, die bekanntlich gerade diese psychologisch-psychiatrische Seite des Gegenstandes stark hervorkehren, haben eine reiche Fülle von Beschreibungen solcher Séancen zusammengetragen; ihr wichtigstes gemeinsames Kennzeichen ist ohne Frage die vorsätzlich herbeigeführte tranceähnliche Bewußtlosigkeit, in die sich freilich nur die Schamanen bei den im engeren Sinne arktischen Völkern hineinzusteigern vermögen, während sie etwa der zentralasiatische Schamane lediglich vorspiegelt oder andeutet. Das hocharktische Schamanieren aber endet noch heutzutage fast immer mit einem „kataleptischen Zusammenbruch, einem Ohnmachtszustand, der damit erklärt wird, daß die Seele des Schamanen den Körper verläßt und sich in

⁸¹ HARVA, 546. 560; OHLMARKS, 127.

⁸² HARVA, 525; dazu HOLMBERG, 14: „The headdress is usually made of birds' feathers, having often a kind of beak in its fore-part.“

Der Schamane, der den Balg eines Uhus auf dem Kopfe trägt, ist, da der Uhu die bösen Geister verfolgt und frißt, gegen solche gefeit: NIORADZE, 74.

⁸³ STERNBERG, 144 f.

die Welt der Geister hinausbegibt“⁸⁴, um dort nach der geraubten Seele eines Erkrankten zu fahnden oder weshalb man sonst den Schamanen geholt haben mag. Ein Beispiel von zahlreichen: Zum Abschluß des von HAWKES beschriebenen Geschenk-Festes der Alaska-Eskimo, das diese zur Erlangung einer reichen Jagdbeute veranstalteten, legte der Schamane die *inua* (Geister)-Maske an „and began running around the entrance hole (des Tanzhauses) in ever lessening circles. He finally tumbled over and lay in a trance, the while he was communing with the spirit-guests in the fire-place below. After a time he came to and informed the hunters that the *inua* had been pleased with the dances — der Hauptinhalt des drei Tage währenden Festes — and promised their further protection for a successful season“⁸⁵. Oder ein anderes: Als die Hilfsgeister eines lappischen Schamanen in Finnmarken alle zur Stelle waren, bat dieser sie, das Fahrzeug fertigzumachen, das er auf seiner Jenseitsfahrt benutzen sollte; darauf begann auch hier wieder die Ekstase, auf deren Höhepunkt er hinfiel „wie ein Toter“⁸⁶. Wo die Besessenheit nicht (bzw. heute nicht mehr) zu einer echten Ohnmacht führt, wie bei bestimmten tungusischen Stämmen, nimmt der Schamane, sobald die herbeigerufenen Geister erscheinen, doch jedenfalls eine starre Körperhaltung an: „The body and limbs were rigid“, heißt es bei ŠIROKOGOROV von einem solchen, was an die Beschreibung unseres Bildes durch CASTERET erinnert, wonach die menschliche Gestalt „has a body like a stick“.

Die vorstehenden Hinweise auf die Bedeutung von Ekstase und ekstatisch bedingtem Bewußtseinsverlust im ethnologischen Schamanismus, denen sich leicht entsprechende Erscheinungen aus dem weiten Umkreis historischen Schamanentums an die Seite stellen ließen⁸⁷, dürften ausreichen, um unsere Auffassung des „im Augenblick des Sturzes“ dargestellten sogenannten Bisonjägers als eines kollabierenden Schamanen zu rechtfertigen. Seine „halbschematische“ (BREUIL) Wiedergabe, die freilich schon durch das oben Gesagte hinreichend erklärt wäre, aber läßt daran denken, daß noch heute in der religiösen Zeichnung sibirischer Völker die menschliche Gestalt, besonders diejenige des Schamanen, oftmals nicht mit der innerhalb des profanen Bereichs vorherrschenden ausdrucksvollen Lebendigkeit, sondern eben stilisiert-schematisch dargeboten wird⁸⁸. Nicht zu deuten wissen wir die befremdliche Tat-

⁸⁴ OHLMARKS, 40.

⁸⁵ E. W. HAWKES, The 'Inviting-In' Feast of the Alaskan Eskimo (Canada Department of Mines, Geol. Survey, Memoir 45), Ottawa 1913, 17.

⁸⁶ OHLMARKS, 76.

⁸⁷ Beispiele bei MEULI (1935): Skythen des Herodot; OHLMARKS, 310 ff.: altnordischer seidr (vgl. oben Anm. 25).

⁸⁸ H. FINDEISEN, Zeitschr. f. Ethnol. 63, 1931, 304; ders., Mitt. d. Wiener Anthropol. Ges. LXIII, 1933, 366 Anm. 15.

Sollte damit etwa auch eine Erscheinung wie das auffällige Nebeneinander von realistischen Tier(Mammut)-Skulpturen und schematisierender Menschendarstellung in Předmost seine Erklärung finden, das L. FRANZ noch auf die Mischung verschiedener Kulturwellen zurückzuführen geneigt war (Mitt. d. Wiener Anthropol. Ges. LVII, 1927, 3)? Vgl. hierzu M. VERWORN, zit. n. M. HOERNES, Urgesch. d. bildenden Kunst in Europa², 1915, 194: „Je mehr bei einem Volke die religiösen Ideen das gesamte Kultur-

sache, daß der Dargestellte an beiden Händen nur je vier Finger hat ; darf man hier etwa auf die sechsfingerigen Hände aus Eisenblech auf den Ärmeln ostjakutischer Schamanenröcke verweisen ? ⁸⁹ Ganz außer acht gelassen haben die bisherigen Erklärungsversuche die augenscheinliche Nacktheit der Gestalt, in der wir eine weitere Stütze für die hier vertretene Deutung sehen möchten : OHLMARKS hat in seinen „Studien“ darauf hingewiesen, daß bei vielen (auch arktischen) Völkern „der Schamane nackt oder halbnackt operiert“ ⁹⁰, wohl infolge der starken, durch künstliche Reizmittel noch gesteigerten Erhitzung, in die ihn Tanz und Ekstase versetzen.

Nach Stangenvogel und Menschengestalt bleibt noch das dritte Hauptelement unserer Bildkomposition zu betrachten : der Bisonstier, an dessen zoologischer Bestimmung als *Bison priscus* wohl kein Zweifel möglich ist. Die bisherigen Stellungnahmen legten eben auf ihn den größten Nachdruck, gingen auch in der Regel von ihm aus. Wenn z. B. F. WIRTH zur Bekräftigung seines oben mitgeteilten Erklärungsversuchs sagt : „Diese Deutung wird sehr unterstützt durch die Hervorhebung des Bisons, neben dem alles übrige wie Beiwerk wirkt“, so wird man eine derartige Probe aufs Exempel allerdings kaum anerkennen können. Wie es sich auch an anderen sichtlich zusammengehörigen Darstellungen im Rahmen dieses Kunstschaffens zeigen läßt, stehen die drei Bildelemente zueinander durchaus im richtigen, d. h. im natürlichen Größenverhältnis ; von einer „Hervorhebung“ des Tierbildes über das der Wirklichkeit entsprechende Maß kann also keine Rede sein. Aber auch hinsichtlich der Darstellungstechnik wird man, da alle drei Objekte einheitlich in (schwarzen) Konturen wiedergegeben sind ⁹¹, nicht von einer Bevorzugung des Bisons sprechen dürfen. Wenn dieser trotzdem ungleich gelungener wirkt als die „ohne Können und ohne künstlerische Leistung“ (MARTÍNEZ SANTA-OLALLA) gezeichnete Menschengestalt, so ist das bei dem Zahlenverhältnis, in welchem in diesem franko-kantabrischen Kunstkreise Menschen- und Tierdarstellungen zueinander stehen, doch gewiß nicht verwunderlich. Anders gesagt, halten wir dafür, daß es einfach die Ungewohntheit des Vorwurfs war, welche dem gewandten Tiermaler keine bessere Wiedergabe des in der Ekstase zu Boden stürzenden Schamanen gelingen ließ, die oben schon dafür

leben durchdringen und beherrschen, um so mehr hat seine Kunst einen konventionell stilisierenden Charakter ; je weniger das der Fall ist, um so mehr erscheint die Kunst naturalistisch.“

⁸⁹ NIORADZE, 67 f. m. Abb. 15 ; HARVA, 511 Abb. 77.

Ein menschenfressender Waldgeist der Jenissejer wird mit nur vier Fingern und vier Zehen dargestellt : FINDEISEN (1931), 306 m. Abb. 20.

⁹⁰ A. a. O., 120 Anm. 122 ; vgl. HOLMBERG, 35 ; NIORADZE, 90 f. ; ŠIROKOGOROV, 78 f.

Man wolle hierin übrigens keinen Widerspruch zu dem oben über die Schamanentracht Gesagten erblicken : Wie schon J. G. GMELIN in seiner „Reise durch Sibirien“ (1752) erzählt, wurde diese z. B. bei den Tungusen auf dem nackten Körper getragen, was HARVA, 500 als die ursprüngliche Sitte ansieht ; in der Ekstase mag sie der Schamane dann nicht selten abgeworfen haben, mit Ausnahme der Kopfbedeckung, die wohl überhaupt als ihr wichtigster Bestandteil aufzufassen ist, weshalb sie sich gewöhnlich auch am längsten erhalten hat.

⁹¹ Hierzu oben Anm. 42.

genannten Gründe (Andeutung des Trancezustandes, religiöser Schematismus) ungerechnet. So ist es denn auch in erster Linie das Bild des Bisons, das für eine kunstgeschichtliche Datierung des Ganzen in Frage kommt. Unter Anlehnung an die von H. KÜHN erarbeiteten Stilkriterien wird man es gleich der Mehrzahl der sonstigen Tierdarstellungen in der neuentdeckten Höhle am ehesten dem ausgehenden Aurignacien zuweisen, für dessen Tierzeichnungen die beginnende Auflösung der ehemals fest geschlossenen Umrißlinie — hier besonders in der Gegend des mächtigen Widerrists bemerkbar — und der dadurch bewirkte „malerische“ Eindruck charakteristisch sind ⁹².

Nach diesen mehr formalen Bemerkungen dürfen wir uns jetzt wieder unserem eigentlichen Anliegen zuwenden. Schildert die Komposition von Lascaux kein Jagdgeschehen und ist die vogelköpfige Gestalt kein Jäger, so kann der Stier — der für unser Empfinden merkwürdig beziehungslos neben der letzteren steht ⁹³ — natürlich auch nicht das Jagdwild sein. Aber was bedeutet er dann?

Bei den nordsibirischen Jakuten, deren zentralasiatische Herkunft durch die von ihnen betriebene Pferde- und Rinderzucht sowie durch zahlreiche türkische Elemente in Wortschatz und Satzbau bewiesen wird ⁹⁴, kommt es vor, daß der zu einer Krankenheilung aufgeforderte Schamane „sich mit dem Geist, von welchem der Kranke besessen ist, unterhält. Sich über den Kranken beugend, ruft er dreimal: Was für ein Rind willst du haben? Sag es, aber laß von dem Kranken ab!“ ⁹⁵. Bei verschiedenen innerasiatischen Hirtenvölkern ist nämlich das Rind noch heute das bevorzugte große Opfertier, statt des anderwärts diese Stelle einnehmenden Pferdes, das ja auch im indogermanischen Bereich vielerorts noch lange die Äußerungen eines letztlich wohl altorientalischen Hornviehkults neben sich dulden mußte ⁹⁶. V. L. SEROSCHEVSKIJ hat in seinem Jakuten-Werk (St. Petersburg 1896) ein solches Rinderopfer ausführlich beschrieben; wir geben seine Schilderung hier in ihren entscheidenden Teilen wieder ⁹⁷.

⁹² Daß die zoologische Klassifikation der in der Höhle im Bilde vertretenen Tierwelt (vgl. oben Anm. 39) zur Datierung jedenfalls nichts beitragen kann, da die hier fast ausschließlich begegnende Steppenfauna sowohl im Aurignacien wie im (ausgehenden) Magdalénien dieser Landschaft möglich ist, betonte schon WINDELS, Lascaux, 1948, 113.

Nach H. BREUIL gehört Lascaux in das obere Périgordien, das zeitlich dem späten Aurignacien parallel geht: vgl. oben Anm. 45 und F. EPPÉL, *Archaeologia Austriaca* 5, 1950, 145 Anm. 80 (hier kurze, aber klare Charakteristik der Kultur des Périgordien und ihres Verhältnisses zum Aurignacien).

⁹³ Anders MARTÍNEZ SANTA-OLALLA, *IPEK* 15/16, 1941/42, 10: „Bison, in schwarzer Farbe gemalt, der nach links einen Gegner anfallt“; ähnlich H. KÜHN, *Forschungen u. Fortschritte* 24, 1948, 231.

⁹⁴ H. FINDEISEN, *Zeitschr. f. Ethnol.* 57, 1925, 269.

⁹⁵ NIORADZE, 94.

⁹⁶ W. KOPPERS, *Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik* IV, 1936, 372.

Auch in den alten Mystiker- und Derwischorden bei den islamischen Türken, für die man schamanistische Einflüsse wahrscheinlich gemacht hat (s. oben Anm. 18), „sollen wie bei den zentralasiatischen Hirten früher Ochsenopfer dargebracht worden sein“ (OHLMARKS, 157). Stieropfer bei der tungusischen Schamanenweihe erwähnt ŠIROKOGOROV, 83.

⁹⁷ Im Anschluß an OHLMARKS, 187 und HARVA, 548 m. Abb. 103; danach hier

Nachdem der Schamane sich unter den Schutz seines Hilfsgeists gestellt hatte und „abgefahren“ war, führte man eine Kuh aus der Jurte auf den Hof hinaus und band sie an einen dort errichteten Pfahl, vor dem drei Stangen etwa gleicher Höhe mit Holzbildern von Vögeln an ihrer Spitze standen, und zwar war auf der ersten ein mythischer zweiköpfiger Vogel (*eksjokju*), auf der mittleren eine Lumme oder ein Rabe und auf der dritten ein Kuckuck angebracht. In einigem Abstand von diesen Vogelstangen, in denen wir ja schon



Fig. 2.
Jakutischer Opferritus.
(Nach V. L. SEROSCHEVSKIJ.)

weiter oben Sinnbilder der Hilfsgeister des Schamanen kennengelernt haben, „standen in einer weiteren Reihe noch neun ausgeästete Tannen (die Abbildung zeigt ihrer allerdings nur sieben), an deren jeder ein grüner Wipfelbusch übriggelassen war. Von Baum zu Baum, vom ersten Vogelpfahl an, lief eine Roßhaarschnur, an der weiße Roßhaarbüschel hingen. Diese von Baum zu Baum immer höher gehende Schnur bedeutet nach SEROSCHEVSKIJ den Weg, den der Schamane hinter den Vögeln in die oberen Welten aufsteigt, indem er dorthin das Opfertier vor sich her treibt“, genauer die „Seele“ des Opferrindes, dessen Fleisch von den Anwesenden verzehrt wird, während Haut und Knochen an einem Baume aufgehängt werden⁹⁸.

Ein ausdrücklicher Hinweis auf die Gemeinsamkeiten der diese Beschreibung illustrierenden Zeichnung (hier Fig. 2) und unserer diluvialen Bildkomposition erübrigt sich wohl. Wenn man in die letztere ausnahmsweise einmal mehr hineinsehen wollte als mit Sicherheit darauf zu identifizieren ist, könnte man in der kurzen, schräg von rechts unten nach links oben verlaufenden Linie rechts vom Vogelpfahl, deren tiefer gelegenes rechtes Ende auf einem zweiten senkrechten Strich aufzusitzen scheint (?) und in welcher

die Umzeichnung Fig. 2, die ebenso wie die übrigen Zeichnungen für diesen Aufsatz Herr cand. phil. B. M. HEUKEMES angefertigt hat.

In der uns leider nicht zugänglichen russischen Quelle (Jakuty I, 1896) steht der Bericht p. 639 ff.

⁹⁸ Ein entsprechendes Pferdeopfer der Altaier ist eingehend beschrieben bei W. RADLOFF, *Aus Sibirien* II, 1884, 20 ff. Auch die Schamanenweihe vollzieht sich vielerorts nach demselben Ritus: vgl. ÉLIADÉ a. a. O. (oben Anm. 6), 37 f. nach HOLMBERG - HARVA.

Die sorgfältige Aufbewahrung der Knochen des Opfertieres wurzelt dabei in uralt-jägerischem Gedankengut: A. FRIEDRICH, *Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik* V, 1943, 189 ff.; MEULI (1946), besonders 233 ff.

BREUIL eine Speerschleuder (propulseur) zu erkennen meinte⁹⁹, die Darstellung einer die Flugbahn des Schamanen versinnbildlichenden Linie, die mitunter auch nur eine gedachte ist¹⁰⁰, erblicken, aber wir lassen das besser auf sich beruhen. Die von dieser ersten im stumpfen Winkel wegstrebende zweite und längere Schräglinie unter (vor) dem Rumpf des Bisons, die sich noch über sein Hinterteil fortsetzt, halten auch wir für den Wurfspieß, der die so augenfällige Verwundung des Tieres bewirkt hat¹⁰¹, mögen nun tatsächlich die herausgetretenen Eingeweide (so BREUIL und andere) oder einfach die aus der Wunde fließenden Blutströme dargestellt sein, wie solche ja auch von anderen Tierbildern aus dem Umkreise dieses Kunstschaffens bekannt sind¹⁰². Für beide Möglichkeiten mangelte es im rezenten Schamanentum nicht an Analogien. So spielt heute noch beim Opfer der um den Baikalsee siedelnden Burjaten das Geschlinge eine besondere Rolle; sei es, daß es mit Haut und Hufen des Opfertieres (Stute, Bock) auf der eigens zu diesem Zweck errichteten Birke aufgehängt oder mit Schädel und Knochen auf dem Opfertisch niedergelegt wird¹⁰³. GAHS und KOPPERS aber konnten zeigen, daß es im Opferritual „weiter zirkumpazifischer Gebiete“, deren Beziehungen zum paläosibirischen Schamanismus dieselben Forscher stark hervorgehoben haben, „so gut wie ausnahmslos auf das Blut des Opfers ankommt, man läßt meist das Opfer irgendwie verbluten“¹⁰⁴.

Schon A. J. HALLOWELL¹⁰⁵ hat mit diesen blutigen Opfern außer Schamanentrommel und der schamanistischen „soul kidnapping theory of disease“ die von den Lappen bis zu den asiatischen Eskimo an der Küste der Tschuktschenhalbinsel und von der Mündung des Amur bis zu Jenissej und Ob weitverbreiteten und oft beschriebenen Bärenzeremonien¹⁰⁶ zusammen-

⁹⁹ Académie des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes-rendus 1940, 389.

¹⁰⁰ Gewöhnlich durch entsprechend angebrachte Seile oder dgl. angedeutet, wird bei den jakutisch sprechenden Dolganen die Himmelsreise des Schamanen durch neun nebeneinander aufgerichtete Vogelstangen symbolisiert, je eine für die neun Himmelschichten. „Weil die Pfähle der Reihe nach länger werden, stehen auch jene holzgeschnitzten Vögel nacheinander immer ein wenig höher“ (HARVA, 549 m. Abb. 104), wodurch auch hier eine schräg aufwärts weisende Linie zustande kommt.

¹⁰¹ Wäre das Aurignacien nicht überhaupt eine „ausgesprochene Lanzenkultur“ (O. MENGHN, Weltgesch. d. Steinzeit, 1931, 155), könnte man vielleicht auch die Wahl gerade dieser Tötungsart mit dem Hinweis auf schamanistische Opfersitten, historische wie rezente, erklären:

KOPPERS a. a. O. (oben Anm. 96), 350 zu 290: Tötung des römischen 'Oktoberroses', „nicht durch Hammer und Beil, sondern durch einen Wurfspieß“; MEULI (1946), 255: Tötung des Opferpferdes mit dem Bärenspieß.

¹⁰² Vgl. H. KÜHN, Kunst u. Kultur der Vorzeit Europas, 1929, 460.

¹⁰³ G. SANDSCHEJEW, Anthropos 22, 1927, 608; 23, 1928, 557.

¹⁰⁴ KOPPERS a. a. O. (oben Anm. 96), 316. 351 f. Doch auch das Umgekehrte kommt vor: Beim Pferdeopfer der Altaier „werden dem Opfer alle Öffnungen des Körpers mit Gras fest zugestopft, damit kein Blut herausfließe“ (RADLOFF a. a. O., 26).

¹⁰⁵ Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. American Anthropologist 28, 1926, 1 ff. (Zitat: 158).

¹⁰⁶ Vgl. zu der soeben genannten Arbeit noch HOLMBERG, 22 ff.; NIORADZE, 39 ff.; HARVA, 406 ff.; MEULI (1946), 232 ff.; ferner (Auswahl):

K. KROHN, Bärenlieder der Finnen. Festschrift f. W. SCHMIDT, 1928, 401 ff.;

gestellt, wie sie ausweislich der bekannten Bärenplastiken in den Höhlen von Montespan (Haute-Garonne)¹⁰⁷ und Cabrerets (Lot)¹⁰⁸ ähnlich schon im jüngeren Paläolithikum geübt worden zu sein scheinen. Obwohl gegenwärtig die Schamanen bei diesen Bärenfesten nicht mehr in Erscheinung treten, ist die Institution des Schamanentums doch offenbar in besonderer Weise mit dem Bärenkult verbunden¹⁰⁹, welchen GAHS für kulturgeschichtlich jünger hält als das heute namentlich arktischen Renntiervölkern vertraute Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer, das schon für das Altpaläolithikum bezeugt ist¹¹⁰. Aber während es sich bei diesen Knochendepots — mag man sie nun mit W. SCHMIDT¹¹¹ als Primitialopfer an das Höchste Wesen auffassen oder mit MEULI die in jägerischem Denken verwurzelte „Bestattung des Jagdtieres“ darin sehen: „eine Rückerstattung der Teile, die das Tier zum neuen Leben braucht“¹¹² — jedenfalls um die reguläre Jagdbeute handelt, liegt die Sache bei der so viel verwickelteren schamanistischen Praxis doch wesentlich anders. Hier stellte und stellt das Opfer nur eine unter zahlreichen Anforderungen desjenigen Rituals dar, dessen peinliche Beachtung Voraussetzung für das Gelingen der Beschwörung ist. Sofern man nicht annehmen will, daß schon im Aurignacien zu Opferzwecken eingefangene (Jung-)Tiere im Gehege gehalten wurden¹¹³, wird man sich vorzustellen haben, daß das Opfertier fallweise erjagt worden ist; der Schamane trat dann wohl gleich an Ort und Stelle in Tätigkeit.

W. KOPPERS, Der Bärenkult in ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung. *Palaeobiologica* V, 1933, 47 ff.; ders., Künstlicher Zahnschliff am Bären im Altpaläolithikum und bei den Ainu auf Sachalin. *Quartär I*, 1938, 97 ff.; A. M. POPOVA und G. S. VINOGRADOV, Der Bär im sibirischen Volksglauben (russ.). *Sovjetskaja Ethnografija* 1936: 3, 78 ff. H. FINDEISEN, Zur Geschichte der Bärenzeremonie. *Archiv f. Religionswiss.* 37, 1941/42, 196 ff.

¹⁰⁷ *Revue anthrop.* XXXIII, 1923, 533 ff. (Comte BÉGOUEN - N. CASTERET).

¹⁰⁸ *Bulletin de la Société préhist. Franç.* XXI, 1924, 146 f. (A. VIRÉ); vgl. KÜHN a. a. O., 187 f.

¹⁰⁹ FINDEISEN a. a. O., 200.

¹¹⁰ Vgl. außer der oben Anm. 33 genannten Arbeit von A. GAHS (1928) insbesondere noch O. MENGHIN, *Wiener Prähist. Zeitschr.* XIII, 1926, 14 ff. sowie jetzt E. BÄCHLER, *Das alpine Paläolithikum der Schweiz*, 1940, wo die zugrunde liegenden Fundberichte verzeichnet sind.

Die Zusammenfassung dieser vorwiegend alpinen Zivilisationen zu einer zeitlich und kulturell geschlossenen Gruppe (MENGHINS „protolithische Knochenkultur“) ist allerdings auf Widerspruch gestoßen: L. F. ZOTZ, *Forschungen u. Fortschritte* XIII, 1937, 361; G. KRAFT, *Der Urmensch als Schöpfer*², 1948, 30.

¹¹¹ *Ursprung d. Gottesidee* III, 1931, 527 ff.; *Anthropos* 35/36, 1940/41, 426 ff.; *Mitt. d. Naturf. Ges. Bern* 1941, 1942, 49 ff.

¹¹² MEULI (1946), 237 ff. 283 ff. (Zitat: 287).

¹¹³ Wie es Ainu, Ostjaken und andere noch heute mit zur Opferung bestimmten Bären machen (HARVA, 432). Vgl. hierzu L. F. ZOTZ, *Die schlesischen Höhlen und ihre eiszeitlichen Bewohner*, 1937, 20 f.: Aurignacienzeitlicher Braunbärenschädel mit zu Lebzeiten des Tieres abgeschliffenem Vordergebiß. „Natürlich mußte man zu diesem Zweck junge Tiere einfangen, und alles scheint dafür zu sprechen, daß man sie längere Zeit lebend gefangenhielt.“ Als höchstwahrscheinlich auf natürlichem Wege entstanden betrachtet jene Gebißveränderungen dagegen W. LA BAUME: *Neue Ergebnisse und Probleme der Zoologie* (KLATT - Festschrift), 1950, 487 f.; ähnlich A. RUST, *Offa* 8, 1949, 20.

Oben wurde bereits kurz auf die merkwürdige Beziehungslosigkeit von Tier- und Menschengestalt hingewiesen, welche den älteren Beschreibungen der Szene von Lascaux offenbar entgangen ist. Aus dem hier im Auszug wiedergegebenen und manchem anderen Augenzeugenbericht ¹¹⁴ geht nun ja ganz deutlich hervor, daß im allgemeinen nicht der Schamane selbst das Opfertier tötet — bei dem von SEROSCHEVSKIJ geschilderten Jakuten-Opfer war dieser bei der Tötung des Rindes sogar schon „abgefahren“, d. h. auf die Seelenfahrt gegangen —, sondern irgendein Gehilfe, den unsere bildliche Darstellung ebenso wegläßt, wie ihn auch die meisten ethnographischen Berichte gar nicht oder nur nebenbei erwähnen. Desgleichen mögen sich in Wirklichkeit bereits in Lascaux mehrere Vogelpfähle am Schauplatz der Handlung erhoben haben, von weiteren Zurüstungen ¹¹⁵ abgesehen; der Maler durfte all dies unterschlagen und sich auf die Wiedergabe des zum Verständnis des Bildes Notwendigen, also des Geschehenswesentlichen, beschränken. Das war aber erstens der praktizierende Schamane selbst, der verständlicherweise auf dem Höhepunkt seiner Tätigkeit dargestellt wird, zweitens sein ihm unentbehrlicher wegweisender Schutzgeist (der Vogel auf der Stange) und drittens das Opfertier, dessen immaterielle Substanz der Schamane an ihren Bestimmungsort geleitet ¹¹⁶.

Legen wir uns nun noch die Frage nach dem besonderen Anlaß der in der französischen Höhle bildlich dargestellten Beschwörung vor, die ja ohne Zweifel ein tatsächlich einmal stattgehabtes Geschehen wiedergibt — ähnlich wie noch im Felsbilderbrauch sehr viel späterer Zeiten sollte wohl auch hier der mimische durch den graphischen Ritus ergänzt und gleichsam verewigt werden ¹¹⁷ —, so kann schon der Schamane von Lascaux seine Jenseitsfahrt aus jedem einzelnen der verschiedenen Gründe unternommen haben, die heutzutage den Schamanen als Arzt und Helfer seiner Stammesgenossen ¹¹⁸ zu einem Flug in die Geisterwelt veranlassen: Da muß die entführte Seele eines Kranken von dort zurückgeholt oder die eines Gestorbenen hinübergeschafft werden; über geheime Dinge wie über Feinde und ihre Hinterhalte möchte man Aufschluß haben, oder die Ursachen eines den Stamm oder einen einzelnen seiner Angehörigen heimsuchenden Ungemachs und Mittel zu dessen Behebung sind zu erkunden, um nur die regelmäßig wiederkehrenden Moti-

¹¹⁴ G. SANDSCHEJEV, *Anthropos* 23, 1928, 545: Stutenopfer der Burjaten im Kult der „Geister des Schmiedehandwerks“.

¹¹⁵ Vgl. etwa die bei HARVA, 564 abgebildete Darstellung einer Opfervorrichtung auf einer altaischen Zaubertrommel: Außer dem über eine schräg aufragende Stange gezogenen Fell des Opfertieres (hier ein Pferd) unterscheidet man noch einen vierfüßigen Opfertisch, zwei Vogelpfähle, eine wagerecht gespannte Schnur mit Anhängseln zwischen zwei senkrechten Stangen, u. a. m.

¹¹⁶ Beispiele für ein solches Geleit der „Seele“ des Opfertiers bei MEULI (1946), 259 m. Anm. 6.

¹¹⁷ Vgl. O. ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, 1934, 274 f.

¹¹⁸ Diese sozialen Funktionen des Schamanen würdigen von den oben Anm. 51 genannten Autoren namentlich KNOLL - GREILING und ŠIROKOGOROV, letzterer a. a. O. besonders 85 f.

vierungen zu nennen¹¹⁹. Daneben reist die Seele des Eskimo-Schamanen aber z. B. auch zum Meeresgrund, um die dort gebietende Herrin aller Seetiere zur Absendung großer Walroßherden zu bewegen¹²⁰. Dem entspricht es, wenn auch bei Festlandjägern zur Förderung des Wildfangs schamaniert wird, und zwar geht es hier vor allem um den Beistand der Geister, „die nach der Vorstellung der Jukagiren im voraus die ‘Schatten’ — d. h. die Seelen — der Tiere fangen müssen, die später eine Beute der Jäger werden. Der Tungusenschamane soll dann während des Schamanierens die zum Fangen des Wildes gehörenden Zeremonien nachahmen. Wenn man zum Fange der wilden Renntiere auszieht, muß sich der Schamane noch nach den Aufenthaltsplätzen der Tiere erkundigen ...“¹²¹

Es bedarf wohl keiner weiteren Begründung, weshalb wir auch den auf dem Höhepunkt der Ekstase wie entseelt neben dem Bilde seines Hilfsgeistes zu Boden gesunkenen Schamanen von Lascaux am liebsten in eben einem derartigen Auftrag „abgefahren“ wüßten, stellt die zauberische¹²² Sicherung des Jagderfolges doch das zentrale Anliegen dieser ganzen paläolithischen Bildkunst dar, wie namentlich die häufige Wiedergabe gespeerter oder in Fallen gefangener Jagdtiere zeigen kann. Auf seltsam verschlungenen Wegen wäre damit aber auch die vorgetragene Deutung, obgleich sie keine Darstellung eines Jagdgeschehens in der behandelten Szene erblicken konnte, zu Gesichtspunkten gelangt, unter denen einer Einreihung dieser Komposition in das Weltbild des Wildbeutertums nichts mehr entgegensteht. Inwieweit dieses Ergebnis etwa für die eingangs berührte Streitfrage nach dem Ursprungsort des schamanistischen Komplexes von Bedeutung ist, hierzu muß sich Verfasser eine Stellungnahme freilich versagen. Aber hat nicht schon GRAEBNER bemerkt, daß der für den Schamanismus so kennzeichnende Schutzgeisterglaube „seinem Ursprung nach vielleicht nicht ganz einheitlich“ sei: „Obwohl seinem Wesen nach heute entschieden animistisch, zeigt er doch manche Beziehungen zu totemistischen, und zwar natürlich individualtotemistischen, Vorstellungen.“¹²³ Auch wo neuerdings der pflanzerisch-mutterrechtliche Charakter des Schamanismus hervorgehoben wird, gibt man doch die Möglichkeit von Verkreuzungen und „Mischungsprodukten“ durchaus zu¹²⁴. Solche Verbindungen sind offenbar schon die westeuropäischen Klingenkulturen des oberen Paläolithikums eingegangen, für die sich besonders „auf

¹¹⁹ MEULI (1935), 148; HARVA, 542.

¹²⁰ H. HIMMELHEBER, Eskimokünstler, 1938, 44 f.; vgl. auch MEULI (1935), 149.

¹²¹ HARVA, 542. Auch bei den Selish-Stämmen gehörte es zu den Aufgaben des Schamanen, das Wild herbeizuholen: W. SCHMIDT, Ursprung d. Gottesidee V, 1934, 451 nach TEIT.

¹²² Der Ausdruck ist ein Notbehelf; vgl. A. E. JENSEN, Mythos u. Kult bei Naturvölkern, 1951, 169: „Wenn die Bezeichnung ‘Jagdzauber’ verwendet wird, so sollte das nur in dem Bewußtsein geschehen, daß mit ihr nichts erklärt wird, sondern nur unverstandene Erscheinungen — wahrscheinlich falsch — benannt werden.“ Das meiste so genannte jägerische Brauchtum ist „keineswegs magisch oder zauberisch, sondern echt religiös“. (Ähnlich ebd. 281 f.)

¹²³ F. GRAEBNER, Das Weltbild der Primitiven, 1924, 101.

¹²⁴ Vgl. W. KOPPERS, Anthropos 31, 1936, 175.

dem Gebiete des Kultes von dem Augenblicke klarer und reichlicher Bezeugung an eine Mischung totemistischer und altpflanzerischer Vorstellungskreise evident machen“ läßt ¹²⁵. So betrachtet, könnte aber auch die Szene von Lascaux zu jenen „Kontakterscheinungen“ gehören, die O. MENGHIN als Beweise dieses Ausgleichsprozesses aufgefaßt hat; im nächsten Abschnitt wird auf einige von ihnen noch zurückzukommen sein.

IV

Exkurs: Einige andere Hinweise auf alteurasische Kulturzusammenhänge geistesgeschichtlicher Art: weitere Beschwörungsszenen — Tiermaskeraden — „animaux composites“ — Frauenstatuetten — „Kommandostäbe“

Am Ende der Überlegungen angelangt, zu denen uns das neuentdeckte Höhlengemälde unmittelbar angeregt hat, sei dem Skeptiker gerne zugestanden, daß die hier vertretene Vorstellung, ein so spezifischer geistiger Komplex wie der schamanistische habe sich fast unverändert vom Diluvium auf die ethnologische Gegenwart fortgeerbt, zunächst beinahe eine ungebührliche Zumutung zu sein scheint. Dennoch wird man sich ihr kaum verschließen können, wenn man die aufgezeigten urgeschichtlich-ethnographischen Analogien nicht samt und sonders bestreiten will: „So charakteristische Kulturerscheinungen entstehen nicht mehrere Male unabhängig voneinander“, wie es W. KOPPERS im Hinblick auf den ethnologisch-prähistorischen Bärenkult formuliert hat ¹²⁶, der mit Idee und Einrichtung des Schamanentums zumindest in der Vergangenheit eng verbunden gewesen zu sein scheint ¹²⁷. Auch K. MEULIS mit einer erdrückenden Datenfülle fast überreich belegte Interpretation des olympischen Opferritus der Griechen, welche tief in die nämliche Welt nordeurasischen Jäger- und Hirtentums hineinführt, zeigt es auf jeder Seite, daß die Forschung gerade „auf dem Gebiet der Geschichte sakraler Institutionen mit Jahrtausenden rechnen muß und mit riesigen Räumen“ ¹²⁸. Was immer erwünschte Kritik an unserem ungleich begrenzteren Deutungsversuch auszusetzen haben möge, wird sie doch hoffentlich nicht finden, er sei in methodisch unerlaubter Weise auf der Vergleichen innerlich unzusammenhängender und untergeordneter Einzelheiten oder auf nur formalen Übereinstimmungen aufgebaut — Verfahrensfehler, die die grundsätzlich so begrüßenswerte Zusammenarbeit von Prähistorie und Völkerforschung in der Praxis immer wieder einmal zu belasten pflegen. Wer gleichwohl noch seine Zweifel an der Berechtigung der Methode und demzufolge auch an dem mit ihrer Hilfe gewonnenen Ergebnis hat, wäre vielleicht bereit sie aufzugeben, falls sich dem einen Zeugnis von Lascaux noch andere, gleichsinnige anreihen ließen, wie dies in der Tat geschehen kann. Zu einem Teile seine Zeitgenossen, schlagen sie zum anderen die Brücke zwischen jener fernen Urzeit und den entsprechenden rezenten Erscheinungen.

¹²⁵ O. MENGHIN, Weltgeschichte d. Steinzeit, 1931, 506 f.

¹²⁶ Quartär I, 1938, 99.

¹²⁷ H. FINDEISEN, Archiv f. Religionswiss. 37, 1941/42, 199 f.

¹²⁸ MEULI (1946), 281.

Nach einer zweiten bildlichen Darstellung einer Beschwörungsszene nach Art derjenigen von Lascaux wird man im Umkreis quartären Kunstschaffens allerdings vergeblich Ausschau halten, oder sollten etwa die dem mittleren Aurignacien zugeschriebenen Ritzungen an der Decke der 1920 entdeckten Höhle von Cabrerets (Lot), die „sehr wirr und schwer zu entziffern“ sind, als eine solche aufzufassen sein? Nicht ohne Mühe erkennt das Auge eine Gruppe von einem Manne und drei Frauen; BREUIL, welcher Klageweiber bei einer Leiche darin sehen wollte¹²⁹, beschreibt sie wie folgt: „L'homme, couché sur le dos, est d'un dessin très incorrect. Trois femmes paraissent se diriger vers lui, marchant à quatre pattes, à en juger par la position de leurs seins pendants: le très grand développement de ceux-ci ainsi que l'ampleur des hanches rappellent les caractéristiques habituelles des dessins féminins de cette époque.“¹³⁰ A. LEMOZI dagegen glaubte „eine Frau zu erkennen, die im Augenblick des Gebärens dargestellt ist; eine zweite Frau hält sie von hinten“¹³¹. Ohne uns auf Grund nur dieser Beschreibungen, ohne Autopsie des Objekts, schon festlegen zu wollen, können wir doch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die „liegende, vielleicht tote“ menschliche Gestalt in auffälliger Weise an den „im Augenblick des Sturzes“ wiedergegebenen vermeintlichen Bisonjäger erinnert, den sich manche ja ebenfalls bereits entseelt gedacht haben. Daß der in der Ekstase niederstürzende Schamane aufgefangen wird, damit er fallend sich nicht verletze, heben Augenzeugen solcher Szenen des öfteren hervor¹³²; und auch die Beteiligung von Frauen an dem Vorgang, etwa sogar in der Rolle des Schamanen selbst, braucht angesichts der wiederholt gewürdigten¹³³ Bedeutung des weiblichen Elements im — historischen wie rezenten — Schamanismus nicht zu überraschen. Übrigens wird die genannte Höhle noch durch andere Beobachtungen als ein Schauplatz sakralen Geschehens ausgewiesen, hat sie doch die bis jetzt einzigen Seitenstücke zu der bekannten Tonfigur eines Bären (ohne Kopf) von Montespan (Haute-Garonne) geliefert¹³⁴. Und unter den Darstellungen an ihren Wänden, die „die Epochen vom mittleren Aurignacien über das Magdalénien bis zum Neolithikum hin umfassen“, ist eine anthropomorphe mit Vogelkopf, die man als nächste Entsprechung zu der von Lascaux bezeichnet

¹²⁹ Revue anthrop. XXXIV, 1924, 165 ff.

¹³⁰ L'Anthropologie XXXIII, 1923, 550.

¹³¹ H. KÜHN, Kunst u. Kultur der Vorzeit Europas, 1929, 187. Die von LEMOZI der Höhle gewidmete Monographie (La grotte-temple du Pech-Merle, Paris 1929) konnte bisher leider nicht eingesehen werden, so daß wir auf die Abb. IPEK I, 1925, Taf. 76 Fig. 1 und Zeitschr. f. Rassenkunde 4, 1936, 237 Taf. 6, ²⁻⁵ (H. KÜHN) angewiesen waren. Hierzu Korrekturzusatz am Ende dieses Aufsatzes (p. 286).

¹³² Die ihrem Manne assistierende Frau eines Jukagiren-Schamanen „supported her husband when he dropped to the ground“, und auch bei den jugirischen Tremjuganern lassen die Anwesenden den Schamanen „nicht niederfallen, sondern ein paar Männer halten ihn aufrecht mit den Händen...“ (OHLMARKS, 74).

¹³³ Zusammenfassung bei OHLMARKS, 256 ff.; vgl. dazu jetzt W. KOPPERS, Anthropos 35/36, 1940/41, 807 ff.

¹³⁴ Bulletin de la Société préhist. Franç. XXI, 1924, 146 f. (A. VIRÉ).

hat¹³⁵. Auch für die Erklärung jenes Deckenbildes dürfen wir deshalb den Blick vielleicht auf die so viel großartigere Neuentdeckung richten, zu der es eine weitere Parallele möglicherweise in einer Zeichnung von Limeuil (Dordogne) gibt, die eine menschliche Gestalt über eine zweite, am Boden liegende gebeugt zeigt, weshalb schon H. KÜHN in ihr die „Darstellung einer Beschwörungsszene“ vermutete¹³⁶.

Wenn oben der nur mit einer Vogelkopfmassage ausgestattete Schamane von Lascaux die Annahme U. HARVAS zu bestätigen schien, daß sich die Vogeltracht heutiger sibirischer Schamanen wahrscheinlich aus einer anfänglichen Gesichts- bzw. Kopfmassage entwickelt habe, so darf nicht übersehen werden, daß bereits das Paläolithikum daneben auch das vollständige Kostüm gekannt hat. Die zum Beweise dessen hier wiedergegebene Zeichnung (Fig. 3) kam bei der Nachuntersuchung von Altamira zum Vorschein¹³⁷: Es kann doch kaum ein Zweifel herrschen, daß sie einen Menschen im Vogelgewand (mit Schnabelkopf, Schwingen und Schwanz) darstellt¹³⁸; wie es z. B. tungusische Schamanen anlegen, „when they go to the upper world and when they need a light flying body, like that of birds“¹³⁹. Menschliche Gestalten nur mit Schnabelkopf — und außerdem mit Tier(Bären?)-Füßen — hatte man in dieser berühmtesten aller eiszeitlichen Bilderhöhlen schon früher gefunden¹⁴⁰; H. BREUIL, der sie bekanntmachte, verwies dabei bereits auf die Maskentänze nordamerikanischer Indianer, bei denen namentlich manche Vogelmasken „ont une connexion directe avec le désir d'obtenir une abondante multiplication du gibier“¹⁴¹. Wie spätere Untersuchungen ergaben, sind offenbar gerade diese Darstellungen die ältesten der Höhle¹⁴².

Die soeben beschriebenen Beispiele veranschaulichen jedoch nur eine unter vielen Arten tierischer Verummung, wie sie seit langem durch zahl-

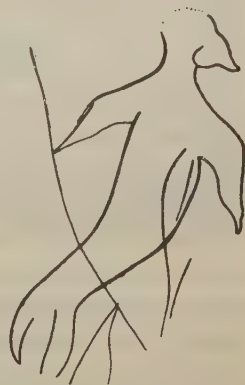


Fig. 3.

Altamira (Santander),
natürl. Höhe 43 cm. (Nach
H. ALCALDE DEL RIO, H.
BREUIL, L. SIERRA: Les
Cavernes Cantabriques.
1911. Fig. 201, p. 197.)

¹³⁵ F. WINDELS, Lascaux, 1948, 63. Der soeben genannte Bericht von LEMOZI spricht von „au moins deux représentations humaines avec masques“.

¹³⁶ Zeitschr. f. Rassenkunde 4, 1936, 240 f. m. Taf. 10 : 6 unter Hinweis auf CAPITAN - BOUYSSONIE, Limeuil, 1924, Taf. 30 Nr. 126.

¹³⁷ H. ALCALDE DEL RIO, H. BREUIL, L. SIERRA: Les Cavernes de la Région Cantabrique, 1912, 197 Fig. 201.

¹³⁸ Frühere Erklärungsversuche haben allerdings eine Robbe bzw. einen als solche maskierten Menschen darin erkennen wollen: L'Anthropologie XXVII, 1916, 589 (H. BREUIL); TH. MAINAGE, Les Religions de la Préhistoire, 1921, 312 f.

¹³⁹ S. M. ŠIROKOGOROV, Psychomental Complex of the Tungus, 1935, 296 (zit. nach OHLMARKS, 211 Anm. 69).

¹⁴⁰ E. CARTAILHAC - H. BREUIL, La Caverne d'Altamira, 1906, 54 ff.

¹⁴¹ Ebd. 165.

¹⁴² Siehe Anm. 137.

reiche Wandbilder und ornamentale Gravierungen aus dem Aurignacien und Magdalénien bezeugt ist¹⁴³. Außer Vogelmenschen kommen da Löwen-, Hirsch-, Bison-, Steinbock- und andere, nicht sicher zu identifizierende Masken vor, deren kultische Bestimmung auch daraus erhellt, daß ihre Träger nicht selten als Tänzer dargestellt sind. Die interessanteste Darstellung dieser Art ist noch immer die oft abgebildete Gestalt mit langem Bart und Wolfsohren, mit dem Schwanz eines Pferdes und den Vordertatzen eines Bären in der Höhle Trois-Frères bei Montesquieu-Avantès (Ariège), die man sich angesichts des mächtigen Hirschgeweihs auf ihrem Kopfe wohl in eine Hirschdecke gekleidet zu denken hat¹⁴⁴. Gewöhnlich mit dem unbestimmteren Titel eines Zauberers bedacht, wird das phantastische Bildnis hier nicht zum ersten Male konkreter als (Selbst ?-)Porträt eines Schamanen aufgefaßt¹⁴⁵. Bei den transbaikalischen Tungusen besitzt dieser noch heute neben dem Vogel- ein solches Edelhirschgewand, „da nicht jedes Auftreten im Vogelkostüm angängig ist“, das mancherorts nur für minder wichtige Beschwörungen, nicht für das große Schamanieren, genügt¹⁴⁶. Auch HARVA beschreibt außer der Vogeltracht noch ein zweites „tierartiges Gewand, dessen wichtigste Kennzeichen Hörner auf der Kopfbedeckung“ bzw. an Schultern oder Rücken sind, denen er eine apotropäische Bedeutung zumißt: „Um die bösen Geister zu verscheuchen, hat sich der sibirische Schamane ohne Zweifel auch als gehörntes Tier verkleidet.“¹⁴⁷ Statt, was leicht geschehen könnte, die rezenten Belege hierfür zu häufen¹⁴⁸ — man betrachte etwa die einem 1705 veröffentlichten

¹⁴³ Die Zahl von „insgesamt 34 Bildwerken dieser Art“, die H. KÜHN 1929 angegeben hatte (Kunst u. Kultur der Vorzeit Europas, 466 m. erschöpfenden Einzelnachweisen), wurde von demselben später in 72 berichtigt (IPEK 1935, 181). Vgl. auch Zeitschr. f. Rassenkunde 4, 1936, 225 ff. (H. KÜHN); danach beläuft sich der Gesamtbestand an Menschendarstellungen in der sogen. franko-kantabrischen Kunst auf 158 Bildwerke.

¹⁴⁴ Erstveröffentlichung durch den Entdecker Comte BÉGOUEN: Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1920, 303 ff.

Eine Parallele dazu aus der Kleinkunst bietet die weniger bekannte Gravierung eines langbärtigen Mannes mit Geweih und Tierschwanz auf einer Schieferplatte von Lourdes; vgl. etwa H. OBERMAIER, Der Mensch der Vorzeit, 1912, 208 Abb. 128 b.

¹⁴⁵ Auf eine diesbezügliche Äußerung L. J. STERNBERGS aus dem Jahre 1924 verwies B. L. BOGAJEVSKIJ, Sovjetskaja Ethnografija 1934: 4, 35 f.; gleichsinnig C. HENTZE, Asia major N. F. I, 1944, 77.

Zuweilen wird derselbe Terminus freilich auch im allgemeineren Sinne von 'Zauberer' schlechthin gebraucht, wiederum vornehmlich im Hinblick auf die maskierten Tänzer von Trois-Frères; so neuerdings von A. H. BRODRICK (oben Anm. 38). Vgl. auch F. HANČAR, Prähist. Zeitschr. 30/31, 1939/40, 150.

¹⁴⁶ ŠIROKOGOROV (oben Anm. 51), 67. 71.

¹⁴⁷ A. a. O., 514 ff. 524 ff.

¹⁴⁸ Vgl. HOLMBERG, 15; NIORADZE, 63. 76 f.; OHLMARKS, 167; FRIEDRICH (oben Anm. 35), 211. 236.

Bei den Altaiern wird der Hirsch als Ahne und wichtigster Hilfsgeist des Stammes-Schamanen betrachtet, weshalb dieser auch hier in Hirschtracht und mit Hirschbewegungen auf die Jenseitsreise geht: L. P. POTAPOV, Sovjetskaja Ethnografija 1935: 4/5, 134 ff. — Über innerasiatisch-indisch-skythischen Hirschkult und Verwandtes vgl. J. PRZYLUKI, Revue de l'Université de Bruxelles 42, 1936, besonders 217 ff.



Fig. 4. Tungusen-Schamane.

(Nach N. WITSEN: Noord en Oost Tartarye. Amsterdam 1705.)

Reisebericht ¹⁴⁹ entnommene Darstellung eines Tungusenschamanen mit Ren-
geweih und Bärenfüßen (Fig. 4) —, wollen wir lieber darauf hinweisen, daß
schon auf den Felsbildern am Jenissej, bei Minussinsk, Gestalten begegnen,
die in eine Tierhaut mit Hörnern und Schwanz gekleidet sind; nach TALLGREN,
der in ihnen „sorcerers or priests“ sehen möchte, gehören sie vielleicht der
hellenistischen Periode an ¹⁵⁰. GJESSING hat mit diesen eisenzeitlichen eine
Reihe augenscheinlich gehörnter Menschendarstellungen — Felsritzungen der
sog. „arktischen“ Gruppe und kammkeramische Plastiken — aus dem nord-
europäischen „Neolithikum“ zusammengestellt; doch irrt er wohl, wenn er
sie auf die praktischen Zwecken dienende Sitte der Jagdverkleidung zurück-
führt ¹⁵¹: Wie eben die Geschichte der Schamanentracht zeigt, kann der-
gleichen auch von vornherein rituellen Charakter tragen. Besonderes Inter-
esse darf in diesem Zusammenhang ein kammkeramisches Gefäß vom Ilmen-
see ¹⁵² beanspruchen, das neben drei beinlosen Tieren, die man im Hinblick
auf ähnliche Felszeichnungen ¹⁵³ und Beinskulpturen ¹⁵⁴ der „arktischen“ Kul-

¹⁴⁹ N. WITSEN, Noord en Oost Tartarye I-II, Amsterdam 1705. — Unsere Ab-
bildung wurde nach der Reproduktion bei HARVA, 515 hergestellt. Auch die oben
Anm. 145 genannte Arbeit von C. HENTZE enthält eine gute Wiedergabe der instruk-
tiven Darstellung, die hier zur Deutung eines Tonreliefs der Han-Zeit herangezogen
wird (nachträglicher liebenswürdiger Hinweis von Herrn Prof. HENTZE).

¹⁵⁰ Eurasia Septentr. Antiqua VIII, 1933, 179 m. Fig. 2; entsprechende Dar-
stellungen aus dem Altai bei ANDERSSON (oben Anm. 7), 310 m. Taf. XXXV: 8-11.

¹⁵¹ G. GJESSING, Circumpolar Stone Age, 1944, 56.

¹⁵² W. W. PEREDOLSKIJ, Archiv f. Anthropol. N. F. 3, 1905, 289 ff. m. Taf. XV.

¹⁵³ G. HALLSTRÖM, Monumental Art of Northern Europe from the Stone Age I,
1938, 300 ff. u. Pl. XXV, 26-32.

¹⁵⁴ G. GJESSING, Norges Steinialder, 1945, 276 Fig. 94, 1-2.

tur am ehesten als Vögel ansprechen wird, eine stark schematisierte menschliche Gestalt mit Hörnerpaar zeigt: der Schamane im Tiergewand mit seinen vogelgestaltigen Hilfsgeistern? ¹⁵⁵ Wenn ausweislich mancher südsandinavischen Felsbilder hier noch das bronzezeitliche Kultgewand gehörnt und geschwänzt scheint ¹⁵⁶, so lebt darin also nur ein sehr viel urtümlicheres Brauchtum weiter, das von den Germanen ebensowohl der örtlichen Vorbevölkerung — den Trägern der schwedischen Wohnplatzkultur — abgesehen wie von östlichen Steppenvölkern übernommen sein kann ¹⁵⁷. Darf man am Ende auch den Hörnerhelm, der bei Germanen ¹⁵⁸ und Kelten ¹⁵⁹ während der vorrömischen Metallzeit zuweilen begegnet und der doch gewiß nicht für den profanen Gebrauch bestimmt war, an derartige Überlieferungen anschließen? Wir hätten in diesem Fall ein interessantes Seitenstück zum iranisch-skythischen Schuppenpanzer vor uns, dessen Ursprung sehr ansprechend ebenfalls in der Schamanentracht gesucht worden ist ¹⁶⁰. Auf den Reliefplatten des Silberkessels von Gundestrup ¹⁶¹ sind zwei Träger solcher

¹⁵⁵ In der Erstveröffentlichung (Anm. 152) wird die Gestalt gedeutet als nacktes Weib „mit Federn auf dem Kopfe“. Unseres Erachtens könnte es sich bei den vermeintlichen „Brüsten“ (die von den Oberarmen herunterhängenden, auf der Abbildung allerdings kaum sichtbaren Streifen!) eher um jene „strips of leather“ oder dgl. handeln, die nach HOLMBERG, 14 am Vogelgewand heutiger Schamanen „hang from the underseam of the sleeve as wings“.

¹⁵⁶ A. W. PERSSON, *Fornvännen* 25, 1930, 7 ff.; C.-A. ALTHIN, Studien zu den bronzezeitl. Felszeichnungen von Skåne I, 1945, 205.

Dem von PERSSON beigebrachten mittelmeeischen Vergleichsstoff seien hier nur die Darstellungen eines gehörnten und geschwänzten Wesens, das in einem Falle anscheinend ein Federkleid trägt (!), auf Siegelamuletten der Harappa-Kultur hinzugefügt, die als bloße Maskerade des Jägers aufzufassen auch H. MODE berechnete Bedenken hat: Indische Frühkulturen u. ihre Beziehungen zum Westen, 1944, 78.

¹⁵⁷ Vgl. oben Anm. 25. Gegen einen direkten Kontakt Sibirien-Schweden zur Erklärung der den Felsbildern beider Gebiete gemeinsamen Motive: A. M. TALLGREN, *Eurasia Septentr. Antiqua* VIII, 1933, 198.

¹⁵⁸ Die archäologischen Belege für ihn umfassen neben wirklichen Helmen (H. NORLING-CHRISTENSEN, *Acta Archaeologica* XVII, 1946, 99 ff.) vor allem zahlreiche Darstellungen solcher, wie sie besonders wieder auf den Felszeichnungen begegnen: ALTHIN a. a. O.; ALMGREN (oben Anm. 117), Abb. 7. 38. 45a. 81. Ebenfalls aus der Bronzezeit stammt die Statuette eines Hörnerhelmtägers im Museum Kopenhagen: H. C. BROHOLM, *Danmarks Bronzealder* IV, 1949, 268 f. m. Abb. 100; vgl. auch das sogen. Helmfragment mit Goldbelag der Periode 2 ebd. II, 1944, 106 f. m. Abb. 42.

¹⁵⁹ J. DÉCHELETTE, *Manuel d'Archéol.* II : 3, 1914, 1156 ff. mit Hinweis auf die Bezeugungen in der Antike; F. DREXEL, *Jahrb. d. Deutsch. Archäol. Instituts* 30, 1915, 11. Auch eine keltische Steinfigur der Latènezeit von Tanderagee, Armagh (Mus. Belfast) „wears a helmet, which ... was of the horned variety“: F. HENRY, *Irish Art in the Early Christian Period*³, 1947, 10 m. Pl. 3 b.

¹⁶⁰ K. MEULI, *Hermes* 70, 1935, 147 Anm. 8; F. ALTHEIM, *Die Krise d. Alten Welt* I, 1943, 66 f.

¹⁶¹ Grundlegend S. MÜLLER, *Nordiske Fortidsminder* I, 1892, 1 ff. Nach DREXELS von den meisten übernommenen These (oben Anm. 159) bei einem keltischen Volk (Skordisker?) etwa im mittleren Donaugebiet gefertigt, werden die Platten neuerdings mit guten Gründen auf eine westkeltisch-ligurische Werkstätte im südlichen Gallien zurückgeführt: H. ARBMAN, *Tor* (Uppsala) 1948, 109 ff.; P. REINECKE, *Prähist. Zeitschrift* 34/35, 1949/50, 363 ff.; O. KLINDT-JENSEN, *Acta Archaeol.* XX, 194, 119 ff.

Helme mit der als Cernunnos bekannten keltischen Gottheit vergesellschaftet, deren Hauptattribut das mächtige Hirschgeweih ist. Man hat sich angesichts dieses namentlich auf süd- und ostgallischem Boden bezeugten Hirschgottes ¹⁶², der in dem ebenso mit untergeschlagenen Beinen zwischen Tieren sitzend dargestellten stiergehörnten Gotte auf manchen Harappa-Siegeln ¹⁶³ eine verblüffende Parallele hat, natürlich auch jenes oben beschriebenen „Zauberers“ in der Pyrenäenhöhle erinnert, und es wurde ferner darauf hingewiesen, daß in historischer Zeit Tierversummung gerade in Gallien eine weitverbreitete Erscheinung war ¹⁶⁴. Im Rahmen eines bloßen Exkurses wie des vorliegenden kann auf die damit angeschnittene Problematik nur eben hingewiesen werden; bei genauerem Zusehen möchten sich hier noch manche Zusammenhänge abzeichnen, welche die durch lange Zeiträume allen Überlagerungen trotzbare Lebenskraft dieses besonderen Ideenguts zu erkennen geben würden.

Neben den Darstellungen von als Tiere verkleideten Menschen stehen in der Kunst des Quartärs diejenigen maskierter Tiere, wie sie als „animaux composites“ von verschiedenen französischen Fundstätten vorliegen; das seltsame Fabeltier in der „salle des taureaux“ von Lascaux ¹⁶⁵ hat ihre Reihe um ein besonders eindrucksvolles Exemplar vermehrt. Von den schon länger bekannten seien nur jene auch noch in anderer Hinsicht merkwürdigen Bären-darstellungen von Trois-Frères erwähnt, bei denen der Kopf vom Wolfe, der Schwanz vom Bison entlehnt ist ¹⁶⁶. Wieder ist es das innere Asien, wo die eigenartige Erscheinung — „une déformation voulue de l'animal, une sorte de déguisement provenant peut-être de quelque interdiction d'ordre religieux“ ¹⁶⁷ — ihre unseres Wissens nächsten Entsprechungen findet, wenn sie hier auch erst verhältnismäßig spät archäologisch greifbar ist ¹⁶⁸. Schon Jahrtausende früher war der zugrunde liegende Gedanke nach dem Süden des

¹⁶² W. KRAUSE, Religion der Kelten (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. v. H. HAAS, 17. Lfg.), 1933, VIII; PAULY-WISSOWA, Realenc. d. class. Altertumsw., 2. Reihe, VI, 1936, 922 f. (F. HEICHELHEIM). — Zu der bei ARBMAN a. a. O. genannten neueren Literatur (R. LANTIER, E. LINCKENHELD) wäre u. a. noch nachzutragen P. LAMBRECHTS, Contributions à l'Étude des Divinités celtiques, 1942, m. einer Verbreitungskarte der Denkmäler.

¹⁶³ MODE a. a. O., 68 ff.; F. O. SCHRADER, Ztschr. d. Dtsch. Morgenländ. Gesellschaft 88 (N. F. 13), 1934, 189 ff.; vgl. auch H. BERSTL, Jahrb. d. asiatischen Kunst I, 1924, 165 ff.

¹⁶⁴ M. P. NILSSON, Archiv f. Religionsw. 19, 1916/19, 75 ff. — Sie, wie an dieser Stelle geschehen, als eine Besonderheit der keltischen Länder aufzufassen, geht allerdings nicht an; man denke nur an die zahlreichen Bezeugungen in der Antike: PAULY-WISSOWA, 2. Reihe, VI, 1936, 903 ff. (S. EITREM); F. MARX, Ber. Vhdlg. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl., LVIII, 1906, 101 ff. (mit Herleitung des Cernunnos von einem massiliotischen bzw. kleinasiatischen Jagd- und Berggott nach Art des hirschgeweihtragenden griechischen Aktaion).

Über Tiermaskeraden, insbesondere Hirschverkleidung, auf germanischem Boden: ALMGREN (oben Anm. 117), 346; F. R. SCHRÖDER, Germ.-Rom. Monatsschr. 1934, 183 f.; H. ROSENFELD, ebd. 28, 1940, 248 f.

¹⁶⁵ F. WINDELS, Lascaux, 1948, 12. 52. 63; A. H. BRODRICK, Lascaux, 1949, 59 f.

¹⁶⁶ Comte BÉGOUEN - H. BREUIL, Festschr. f. W. SCHMIDT, 1928, 777 ff.; dies., Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1930, 5 ff.

¹⁶⁷ Ebd. (1928), 779.

Erdteils gedrungen, wie die Beliebtheit des Motivs in der Induszivilisation erweist, auf deren Siegelamuletten zusammengesetzte Tiere in großer Zahl begegnen¹⁶⁹. Bei den innerasiatischen Reiterhirten trat in frühgeschichtlicher Zeit auch das Pferd in diese uralte Ideenwelt ein, von der uns die 1929 untersuchte Grabanlage eines Nomadenfürsten wohl aus dem letzten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung bei Pazyryk im östlichen Altai, die schon von anderer Seite mit schamanistischen Vorstellungen in Verbindung gebracht wurde¹⁷⁰, einen gewissen Begriff gibt: Dank den ungewöhnlich günstigen Erhaltungsbedingungen, wie sie der ständig gefrorene Boden hier bot, waren nicht nur die zehn neben der eigentlichen Grabkammer niedergelegten Pferdekadaver, sondern ebenso alle sonstigen organischen Materialien noch kaum in Verwesung übergegangen. „On the head of one of the horses was a mask made of leather, felt, fur and gold leaf in the shape of a reindeer's head with horns of natural size“, während die Maske eines zweiten Pferdes „has a composition of two animals, representing a bear and a griffin. The latter has large wings and a sculptured head with bull's horns“¹⁷¹; das damit geschmückte Tier sollte also irgendein mythisches Wesen vorstellen. Es ist nun geistesgeschichtlich von höchstem Interesse, daß auch dieses Element eurasischer Steppenkultur, und zwar dem Anschein nach zu wiederholten Malen, seinen Weg nach Westen genommen hat, wie das prachtvoll im frühen Latène-Stil verzierte Stirnblech eines Pferdes mit hoch aufragendem Hörnerpaar von Torrs (Schottland)¹⁷², wie ferner mehrere Darstellungen offensichtlich gehörnter Pferde in der skandinavischen Kunst der Völkerwanderungszeit¹⁷³ beweisen.

Beschwörungsszenen, Tiermenschen, „animaux composites“ — noch für andere schwer zu deutende Züge im Bilde der europäischen Urgeschichte halten die Jäger- und Weidekulturen jenseits des Ural möglicherweise den Schlüssel zu einem tieferen Verständnis bereit. Nur an zwei der meistdiskutierten archäologischen Erscheinungen aus diesem nämlichen Aurignacien und Magdalénien der hier beschriebenen Höhlenbilder sei das zuletzt noch dargetan, nämlich an den bekannten Frauenstatuetten und an den sogenannten „Kommandostäben“.

Was die ersteren betrifft, in deren Typenschatz Figürchen von bemer-

¹⁶⁸ Z. B. im Tierstil der Ordos-Bronzen und in den Mischwesen der chinesischen Kunst: ANDERSSON (oben Anm. 7), 294 ff. m. Taf. XXX: Masked animals; ALTHEIM (Anm. 160), 72 f. m. weiterem Schrifttum.

¹⁶⁹ E. MACKAY, Die Induskultur, 1938, 62; MODE (Anm. 156), 52 f. 64. 66. — Über ähnliche Mischwesen in der Antike: EITREM (Anm. 164), 892 f.; in Vorderasien: EBERTS Reallex. VIII, 1927, 195 ff. (E. UNGER).

¹⁷⁰ In einem Aufsatz von L. P. POTAPOV über „Spuren totemistischer Vorstellungen bei den Altaiern“ (russ.): Sovjetskaja Ethnografija 1935: 4/5, 134 ff.

¹⁷¹ M. P. GRIAZNOV, American Journal of Archaeology XXXVII, 1933, 38; vgl. auch L. MORGENSTERN, Revue des Arts Asiatiques X, 1936, 201 f. — Als diejenige eines Elches faßt die sogen. Renntiermaske auf F. ALTHEIM, Goten und Finnen, 1944, 10 f.

¹⁷² V. GORDON CHILDE, Prehistory of Scotland, 1935, Titelbild (p. 252).

¹⁷³ O. JANSÉ, IPEK 1935, 66 ff.; vgl. auch S. LINDQVIST, Offa (Berichte u. Mittlg. d. Museums vorgesch. Altertümer in Kiel) 5, 1940, 12 f. m. Abb. 9: Bildstein von Lärbro, Gotland. Eine bemerkenswerte Parallele hierzu stellen die gehörnten Equiden auf einigen der „Stelen“ (4. Jahrh. v. Chr. oder älter) aus dem vorkeltischen Heiligtum von Mouries dar: F. BENOIT, Préhistoire X, 1948, 179 ff. m. Abb. 20, 21.

kenswerter Naturtreue (jedenfalls in charakteristischen Einzelheiten) neben den extremsten Stilisierungen stehen, so erstreckt sich ihr Verbreitungsgebiet von Südfrankreich-Norditalien bis nach Sibirien, so daß bald diese östlichen, bald jene westlichen Vorkommen als die entwicklungsgeschichtlich älteren angesehen werden konnten ¹⁷⁴. F. HANČAR beantwortet in seiner großangelegten Behandlung der russisch-sibirischen Funde die alte Streitfrage mehr implicite, wenn er in dankenswertem Ausbau formenkundlicher Betrachtung darauf hinweist, daß nicht nur im subtropischen Pflanzertum, sondern auch bei den in gewissem Umfang bereits zu einer ersten Selbsthaftigkeit übergegangenen Jägergemeinschaften des westasiatisch-südrussischen Raumes der Frau eben durch die hier erstmals zu beobachtende stärkere Bindung an den Boden ganz von selbst eine erhöhte wirtschaftliche Bedeutung und damit auch eine entsprechende gesellschaftlich-geistige Wertung zuteil werden mußte, wie sie doch eine Voraussetzung dieser Glyptik bildet ¹⁷⁵. Wir möchten ergänzend an die große religiöse Bedeutung der Frau im asiatischen Schamanismus erinnern, die ja oft genug geschildert worden ist ¹⁷⁶: Nicht nur wird in der Überlieferung schamanistischer Völker nicht selten eine Frau als erster Schamane bezeichnet und können Frauen vielerorts in diesem Kreise noch heute die Funktionen eines solchen ausüben, sondern auch im historischen Schamanentum sind so bezeichnende Elemente wie etwa die z. B. für Skythen ¹⁷⁷ und Germanen ¹⁷⁸ bezeugte Travestition schwerlich anders zu erklären. Und sollte es wirklich nur ein Spiel des Zufalls sein, daß an dem bis jetzt östlichsten Fundort solcher Skulpturen — es ist dies die Spätaurignaciencharakter ¹⁷⁹ tragende Lößstation von Mal'ta, 85 Kilometer nordwestlich von Irkutsk unweit des Baikal-Sees gelegen — neben den elf Frauenfigürchen aus Mammutstoßzahn oder Rengeweih als einziger weiterer Versuch rundplastischer Gestaltung sechs beinerne Vogelfigürchen begegnen, zumeist wohl Enten oder Wildgänse darstellend, die gleich der Mehrzahl ihrer Artgenossen auf den rezenten Schamanenstäben „im Fluge, mit ausgebreiteten Schwingen und vorgestrecktem Hals

¹⁷⁴ Vgl. die Literaturangaben bei F. EPPÉL, *Archaeologia Austriaca* 5, 1950, 141 mit den zugehörigen Anm.; dazu für die Ostthese A. C. BLANC, *Quartär I*, 1938, 5; D. A. E. GARROD, *Proceed. of the Prehist. Society N. S. IV*, 1938, 23. — Den von EPPÉL genannten Vertretern der Westtheorie etwa noch hinzuzufügen: A. M. TALLGREN, *Eurasia Septentr. Antiqua VIII*, 1933, 196 f.; A. BOHMERS, *Die Aurignacgruppe* (bildet Beiheft 3 zu der Zeitschr. *Germanien*), 1942, 33 ff.

An zusammenfassenden Darstellungen des Gegenstandes liegen vor (siehe auch die folgende Anm.): M. C. BURKITT, *Eurasia Septentr. Antiqua IX*, 1934, 113 ff.; K. ABSOLON, *Die Erforschung der diluvialen Mammutjäger-Station von Unter-Wisternitz*, 1938, 85 ff.; E. SACCASYN DELLA SANTA, *Les Figures humaines du Paléolithique supérieur Eurasiatique*, 1947.

¹⁷⁵ *Prähist. Zeitschr.* 30/31, 1939/40, 85 ff. (besonders 148 ff.) mit wichtigem Hinweis auf — freilich etwas unsichere — Anzeichen für Tierverkleidung (Schwänze) an manchen Statuetten (150).

¹⁷⁶ Vgl. die Zusammenstellung bei OHLMARKS, 256 ff.; dazu W. KOPPERS, *Anthropos XXXV/VI*, 1940/41, 807 ff.

¹⁷⁷ Siehe oben Anm. 23.

¹⁷⁸ Siehe Anm. 25.

¹⁷⁹ Diese kulturelle Bestimmung darf jedoch nicht ohne weiteres auch als eine zeitliche verstanden werden, vgl. unten Anm. 227.

erfaßt“ sind und die überhaupt den „künstlerischen Höhepunkt von Mal'ta.“ bilden? ¹⁸⁰ Angesichts der am Schwanzende befindlichen Durchbohrung, die sie mit einigen der anthropomorphen Statuetten desselben Fundplatzes sowie mit verschiedenen westeuropäischen Frauenfigürchen ¹⁸¹ gemein haben, muß man sie sich wohl am Körper oder Gewande getragen denken: auch das Kostüm jakutischer und tungusischer Schamanen ist außer mit kleinen Menschenfiguren mit hölzernen oder eisernen Vogelbildern behängt, in denen die Geister sich niederlassen ¹⁸². Vogelfigürchen, abstrakt-schematisch aus Mammutelfenbein geschnitzt, gibt es ferner von dem ukrainischen Mammutjäger-Rastplatz von Mezin, der zeitlich dem späten Solutrén und frühen Magdalénien des Westens parallel geht ¹⁸³; sie sind auch hier mit Frauenstatuetten vergesellschaftet, für deren in diesem Fall bis an die Grenzen des Möglichen getriebene Stilisierung ja weiter oben schon eine Erklärung versucht wurde ¹⁸⁴. Noch im nordeurasischen „Neolithikum“ (kammkeramische und sogen. Wohnplatzkulturen), das nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht weithin noch ganz jungpaläolithisch anmutet, gehören selbständige oder mit irgendwelchen Geräten wie Löffel und dgl. verbundene Vogelfiguren zu den kennzeichnendsten Erzeugnissen der Kleinkunst ¹⁸⁵, wenn sie auch gewiß nicht alle eine rituelle Bestimmung gehabt haben werden. Wie wir nachträglich bemerkten, hat übrigens bereits W. SCHULZ für diese sozusagen epimesolithische Figuralplastik auf den „Schamanismus der arktischen Völker“ verwiesen ¹⁸⁶. Vor allem die bekannten tier- und menschengestaltigen Bernsteinskulpturen der ostbaltischen Kammkeramik — derselben Kulturprovinz gehörte das oben erwähnte Gefäß vom Ilmensee an — darf man mit hoher Wahrscheinlichkeit als Ausdruck derartiger Vorstellungen werten: Die anthropomorphen Stücke von Schwarzort (Kurische Nehrung) ¹⁸⁷ waren ausweislich

¹⁸⁰ A. SALMONY, IPEK 1931, 1 ff., vgl. auch *Artibus Asiae* XI, 1948, 285 ff. (ders.).

¹⁸¹ Sireuil (Dordogne): *Revue anthrop.* XL, 1930, 44 ff. (H. BREUIL-D. PEYRONY). Petersfels bei Engen (Baden): E. PETERS, IPEK 1930, Taf. 3; ders., *Die altsteinzeitl. Kulturstätte Petersfels*, 1930, 52 m. Taf. XXV, 1-3.

¹⁸² ŠIROKOGOROV (oben Anm. 51), 68; HARVA, 519 Abb. 84; BIRKET-SMITH, 30 Fig. 7.

¹⁸³ HANČAR a. a. O. (Anm. 175), 124 ff.; ders., *Quartär IV*, 1942, 159.

Im westeuropäischen Paläolithikum gehören rundplastische Vogelbilder zu den größten Seltenheiten; vgl. H. ALCADÉ DEL RIO (und andere), *Les Cavernes de la Région Cantabrique*, 1912, 230 ff. Gravierungen, die Vögel darstellen, sind etwas zahlreicher gefunden; siehe außer der zuletzt genannten Übersicht etwa noch: 20. Bericht d. Röm.-Germ. Kommission, 1930, 82 Abb. 5, 87 Abb. 7, 93 Abb. 10; *L'Anthropologie* XLVI, 1936, 28 f. — Übrigens will H. BREUIL weder die Vögel von Mal'ta noch die von Mezin als solche anerkennen, vielmehr sieht er in den betreffenden Gebilden aufs äußerste schematisierte bzw. degenerierte Frauenfigürchen: *L'Anthropologie* XLIII, 1933, 344 Anm. 1.

¹⁸⁴ Siehe p. 261.

¹⁸⁵ G. GJESSING, *Circumpolar Stone Age* (*Acta Arctica* II), 1944, 62 m. Einzelnachweisen u. Schrifttum; ders., *Norges Steinalder*, 1945, 276 f., wo diese Knochenschnitzereien aus dem nördl. Norwegen auf „russische Vorbilder“ zurückgeführt werden.

¹⁸⁶ Kartographische Darstellungen zur altgerm. Religionsgeschichte (Veröf. d. Landesanstalt f. Vorgeschichte zu Halle 5), 1926, 8.

¹⁸⁷ EBERTS *Reallex.* XI, 1927/28, 376 Taf. 120 a, d (E. STURM). — Auch das von ebendort stammende Tierprotom (Taf. 120 c), das doch wohl wieder einen Vogel darstellen soll, war anscheinend zum Aufgenähtwerden bestimmt, ebenso wie die sehr

ihrer Löcher offenbar an einem Gewandstück befestigt; kam ihnen also vielleicht schon dieselbe Bedeutung zu wie den als „Geist der Ekstase“, als Darstellung eines mächtigen Schamanenvorfahren oder ähnlich verstandenen menschlichen Figuren aus Eisen- oder Kupferblech auf den Rücken heutiger Schamanen? ¹⁸⁸

Die sogen. „Kommandostäbe“ — der Ausdruck geht zurück auf E. LAR-TET — endlich, die, vom mittleren Aurignacien bis ins Magdalénien reichend, nicht nur von westeuropäischen, schweizerischen, süddeutschen, österreichischen und mährischen Fundplätzen, sondern in einigen weiteren Stücken auch aus der Ukraine und aus der Gegend von Krasnojarsk in Sibirien ¹⁸⁹ vorliegen, hat die Forschung abwechselnd als Keulen-, Speer- oder Pfeilstrecker, als Korbflechtergeräte, Instrumente zum Geschmeidigmachen von Lederriemen, Schleudergriffe, Gewandschließen und ähnliches gedeutet ¹⁹⁰, neuerdings auch als Spitzhauen zur Auflockerung des Erdreichs im Rahmen eines schon paläolithischen Hackbaus ¹⁹¹ oder als Jagdwaffen ¹⁹². Demgegenüber hat sich H. OBERMAIER unter Hinweis auf die sorgfältige Bearbeitung und künstlerische Ausgestaltung namentlich vieler jüngeren Stücke überzeugend dafür ausgesprochen, daß es sich hier „um etwas Wichtigeres handeln dürfte als um bloße Gebrauchsgegenstände des Alltags“ ¹⁹³. Nach dem Vorgang älterer Interpreten wollte er bei magischen Praktiken gehandhabte „Zauberstäbe“ in ihnen sehen, worin ihn die spukhafte Fratze auf dem Lochstab aus der Mittleren Klausenhöhle bei Essing (Niederbayern) bestärkte ¹⁹⁴. Nun hat man aber schon vor längerer Zeit einmal auf die formale Ähnlichkeit bestimmter „Kommandostäbe“ mit jenen aus Rengeweih verfertigten Trommelstöcken von T- oder Y-Form hingewiesen, „dont les Lapons se servent pour frapper le tambour dans leurs cérémonies magiques“ ¹⁹⁵. Die anscheinend

ähnliche Knochenschnitzerei von Mnikow bei Krakau (O. TISCHLER, Schriften d. phys.-ökon. Gesellschaft zu Königsberg/Pr. 24 [1883], 1884, 97 Fig. 3; M. HOERNES - O. MENGHN, Urgeschichte d. bildenden Kunst, 1925, 245 f.) oder ein Bernsteinanhänger in Gestalt eines menschlichen Gesichts von Sakkula bei Viborg (G. KOSSINNA, Die Indogermanen, 1921, 38 Abb. 65 m. weiteren Beispielen figuraler „arktischer“ Kleinplastik).

¹⁸⁸ Vgl. Anm. 182; dazu NIORADZE, 66 f. m. Abb. 12.

Als willkommene zeitliche Zwischenglieder bieten sich einer solchen Verknüpfung etwa jene von A. M. TALLGREN bekanntgemachten „schamanistischen Plaketten“ aus der altpermisschen Pelzhandelsperiode (500-700 n. Chr.) im Pečora-Becken an, die 1873 in das Revaler Museum gelangten: Finska Fornminnesfören. Tidskr. XL, 1934, 152 ff.

¹⁸⁹ Über die letzteren: G. v. MERHART, American Anthropologist 25, 1923, 44 ff. m. Fig. 10. 11. 13 : 18.

¹⁹⁰ Vgl. die Zusammenstellung der geläufigsten Hypothesen bei J. DÉCHELETTE, Manuel d'Archéologie I, 1908, 157 ff.

¹⁹¹ L. F. ZOTZ, IPEK 1939/40, 20. — Als „sakralen Grabstock“ und Vorform der Geweihhacke sieht die „Kommandostäbe“ auch an O. K. PIELENZ, Die Entstehung der Hacke aus dem Lochstab des Zweigeschlechterkultes, 1946, passim.

¹⁹² E. PENARD, Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 34, 1943, 151 ff.

¹⁹³ IPEK 1927, 5.

¹⁹⁴ Eine ähnliche Zeichnung begegnet auf einem Stab von Gourdan: E. PIETTE, L'Art pendant l'Age du Renne, 1907, Pl. LXXXII Fig. 1.

¹⁹⁵ P. GIROD - E. MASSÉNAT, Les Stations de l'Age du Renne, 1900, 80. — Zahlreiche derartige „Hämmer“ jetzt beschrieben und abgebildet in dem monumentalen Werk von E. MANKER, Die lappische Zaubertrommel I, 1938, 300 ff.

ganz in Vergessenheit geratene Beobachtung dünkt uns sehr beachtenswert ; ja wir möchten heute sogar vorschlagen, die damit gebotene Erklärung auf alle diese in ihrer unteren Hälfte, „an der verbreiterten Ansatzstelle des größtenteils abgetrennten seitlichen Augensprosses“, durchlochten Ren- oder Hirschgeweihstangen auszudehnen, weisen doch auch die — ebenso wie die Mehrzahl der paläolithischen Lochstäbe nicht gegabelten — Trommelschlegel der Altaier ein solches Loch am Griffende auf, durch das hier eine Riemen-schlaufe gezogen wird, an welcher Bänder und Stoffstreifen befestigt sind : Damit ihm der Schlegel in der Ekstase nicht aus der Hand falle, bindet ihn der altaische Schamane mittels dieser Bänder an sein Handgelenk¹⁹⁶. Das läßt daran denken, daß auch die Ränder der Löcher mancher „Kommando-



Fig. 5. Kommandostab aus der Grotte du Placard, Charente.
(Nach H. OBERMAIER.)

stäbe“ wie „polis par le contact d'un lien“ wirken, weshalb dieselben französischen Forscher, welche die „bâtons en T“ mit den lappischen Trommelhämmern verglichen, für diese Stücke eine Verwendung als Zeltpflocke erwogen¹⁹⁷. Wir vermögen an eine so unterschiedliche Bestimmung nicht zu glauben, zumal auch die beziehungsreiche künstlerische Ausgestaltung keineswegs ein Privileg der T- und Y-förmigen Lochstäbe ist. „Bei gewissen nördlichen Völkern ist der Handgriff (des zur Schamanentrommel gehörigen Schlegels) bisweilen so geformt, daß er an einen Tierkopf erinnert, oder es sind darauf wie im Gebiete der Golden Bildnisse von Geistern eingeschnitzt.“¹⁹⁸ Beides kommt aber auch bei den sogen. „Kommandostäben“ vor, wie aus den Beispielen unserer Fig. 5¹⁹⁹ und 6²⁰⁰ ersichtlich ist ; als Darstellungen tierischer oder anthropomorpher „Hilfsgeister“²⁰¹ des den Stab handhabenden Schamanen gewinnen diese Gravierungen bzw. Skulpturen entschieden an Leben und Verständlichkeit. Schon wiederholt hat man mit den paläolithischen Lochstäben eine Reihe durchlochter Hirschgeweihstangen aus mesolithischer Zeit verglichen, die zumeist aus Nordostdeutschland stammen²⁰². Besonderes

¹⁹⁶ HARVA, 534. — Dieser Beschreibung entspricht z. B. auch ein offenbar aus neuerer Zeit stammender einfacher hölzerner Trommelstock der altaischen Beltiren im Hamburgischen Museum für Völkerkunde, auf den Herr Kustos Dr. BIERHENKE den Verf. freundlichst hinwies.

¹⁹⁷ GIROD - MASSÉNAT a. a. O., 82 f.

¹⁹⁸ HARVA, 534.

¹⁹⁹ Grotte du Placard (Charente). Nach H. OBERMAIER, *Der Mensch der Vorzeit*, 1912, 229 Abb. 144 : 3 (nach H. BREUIL).

²⁰⁰ Gourdan (Haute-Garonne). Nach H. KÜHN, *Kunst u. Kultur der Vorzeit Europas*, 1929, Taf. 39 : b. (Vgl. auch E. PIETTE, *L'Art pendant l'Age du Renne*, 1907, Taf. XXX : 8.)

²⁰¹ Siehe oben p. 256 f.

²⁰² Vgl. die Zusammenstellung bei ZOTZ a. a. O.



Fig. 6. Gourdan (Haute-Garonne).

(Nach H. KÜHN : Kunst und Kultur der Vorzeit Europas [Paläolitikum]. 1929. Tafel 39 b.)

Interesse verdienen unter ihnen zwei pommersche Stücke, deren eines die stilisierte Ritzzeichnung eines Wildpferdes schmückt ²⁰³, während in das andere wiederum eine nicht weniger naturferne Menschenfigur eingraviert ist ²⁰⁴. Fraglos sind es gerade solche Zutaten, welche dem Schlegel des Schamanen heute jene magische Kraft verleihen, die ihn bei sibirischen Völkern zu einem teuren Talisman macht, den die Verwandten nach dem Tode des Besitzers sorgsam aufbewahren ²⁰⁵. Von den zahlreichen Lochstäben aus dem Petersfels mit teilweise drei- und vierfacher Durchlochung ist gewiß nicht zufällig gerade der schönste, der Stab mit den schreitenden Renntieren, „offensichtlich viel benutzt, und man kann mit einiger Sicherheit behaupten, daß das linke Ende einer besonders starken Abnutzung unterworfen war etwa dadurch, daß das Stabende oft mit der Hand gepackt und lange darin gehalten wurde“. Aus der Lage der Stäbe bei der Auffindung und anderen Indizien hat der Ausgräber ferner gefolgert, daß einige von ihnen anscheinend paarweise zusammengehörten und „im Besitz einer Persönlichkeit waren“ ²⁰⁶ : In der Tat führt z. B. bei den Jenissejern der „große“ Schamane zwei Schlegel, wogegen

²⁰³ Stettin-Grabow : Monatsbll. d. Ges. f. pomm. Gesch. u. Altertumskunde 50, 1936, 47 ff. (O. KUNKEL).

²⁰⁴ Podejuch, Kr. Greifenhagen : ebd. 49, 1935, 57 ff. (ders.).

²⁰⁵ NIORADZE, 84.

²⁰⁶ E. PETERS, Die altsteinzeitl. Kulturstätte Petersfels, 1930, 62 f.

der „kleine“ sich mit einem begnügen muß²⁰⁷. Die Richtigkeit unserer Deutung vorausgesetzt, hätte man sich das nichtdurchlochte Ende der „Kommandostäbe“ nach der Analogie mancher sibirischen Trommelstöcke ursprünglich vielleicht mit einem Tierfell überzogen zu denken, womit der altaische Schamane seinen Schlegel versieht, „damit der Schlag auf die Trommel recht dumpf klinge“²⁰⁸. Auch letztere selbst mag der noch heute in Innerasien gebräuchlichen geglichen haben. Diese ist rund oder oval und „so hergestellt, daß auf dem Rande eines aus Lärchen-, Birken- oder Weidenholz gefertigten Ringes als Schlagfell ein von Haaren gesäubertes Renntierfell, im Osten auch ein Reh- und bei den Jakuten ein Pferdefell angenäht wird“²⁰⁹, dessen Außenseite nicht selten reich mit mythischen, kosmologischen oder Opferszenen bebildert ist. Das Fehlen der Zaubertrommel in paläolithischen Fundschichten ist bei der Vergänglichkeit der genannten Materialien begreiflich; in Sibirien sind heute auch die Trommelschlegel gewöhnlich aus Holz, wenn daneben auch solche von Knochen oder Mammutelfenbein vorkommen²¹⁰.

V

Der urgeschichtliche Hintergrund : Das Problem des Aurignacien

Nach dem oben über die regionale Verbreitung von Frauenstatuetten und „Kommandostäben“ Gesagten darf es als erwiesen gelten, daß die Träger dieser so charakteristischen Erscheinungen eine gewisse Fühlung miteinander unterhielten, die große Teile des damals im letzten Glazial für den Menschen bewohnbaren nordeurasischen Ländergürtels umfaßte. Der besonderen Fragestellung des vorliegenden Versuchs entsprechend, bezog sich die Auswahl der Tatbestände, mit der diese Kulturzusammenhänge hier veranschaulicht wurden, vornehmlich auf das geistige Leben. Eine tieferdringende Behandlung der einschlägigen Problematik hätte natürlich auch alle sonst noch auf archäologischem Wege zu ermittelnden Lebensäußerungen des Menschen in den berührten Zeiten und Räumen in den Kreis ihrer Betrachtungen einzubeziehen, also vor allem Wirtschaftsweise, Siedlungswesen und Gerätevorrat. Für die Prähistorie handelt es sich dabei im wesentlichen um die vieldiskutierte²¹¹ Frage nach der Entstehung des Aurignacien. Die große Mehrzahl der hier zu einem selbständigen Urteil berechtigten Forscher verlegt diesen Vorgang heute bekanntlich in den „großeurasiatischen“ Osten, der in den eisfreien westasiatischen Flachlandgebieten nicht nur klimatisch günstige Lebens-

²⁰⁷ KNOLL - GREILING (oben Anm. 51), 114 nach ANUČIN.

²⁰⁸ W. RADLOFF, *Aus Sibirien* II, 1884, 19. — Vgl. HARVA, 534 f.: „Als Umhüllung für die untere Hälfte des Schlägels verwenden die Golden das Schenkelfell eines Rehbocks, die Tungusen das eines Renntieres oder anderen Tieres.“

Sollten die an manchen Lochstäben befindlichen Kerben und Einschnitte (vgl. Fig. 5), die O. SEEWALD diese als sogen. „Schraper“ deuten ließen (*Beiträge zur Kenntnis der steinzeitl. Musikinstrumente Europas*, 1934, 13 m. Taf. I, 3-4), etwa dazu gedient haben, die Befestigung des Felles an dem Stabe zu erleichtern?

²⁰⁹ HARVA, 526 f.

²¹⁰ RADLOFF a. a. O.; NIORADZE, 83 f.; HARVA, 534.

²¹¹ Vgl. etwa die Übersichten und Schrifttumsangaben H. KÜHN, *Kunst u. Kultur d. Vorzeit Europas*, 1929, 217 ff.; M. MOTTI, *Quartär* IV, 1942, 108.

bedingungen, sondern der allein vor allem auch den nötigen Raum bot, um die von Anfang an im Fundstoff unterscheidbaren regionalen Untergruppen der genannten Formengesellschaft „zur Entfaltung gelangen zu lassen, die dann unter dem Druck der Klimaverschlechterung zu Beginn der letzten Vereisung jeweils nach Süden und Westen vordrangen und somit, aus den bisher undurchforschten Räumen in die von der Vorgeschichtsforschung erschlossenen Gebiete eingedrungen, uns nun 'plötzlich' sichtbar werden“²¹². Diese westwärtsgerichtete Ausbreitung im einzelnen zu verfolgen, ist vorerst freilich noch unmöglich, gehören doch fast sämtliche bisher bekanntgewordenen Fundplätze östlich des Dnjestr einem vergleichsweise späten, wenn nicht überhaupt schon verspäteten und dann mehr oder weniger abgewandelten Aurignacien an, das in seiner vorliegenden Gestalt als Grundlage der im Westen durchlaufenen Entwicklung keinesfalls mehr in Betracht kommt²¹³. Das schließt natürlich nicht aus, daß „ältere Aurignac-Kulturen in der Zukunft auch im Gebiet der Ostgruppe noch in reicher Zahl gefunden werden können“, wo sie sich im dünn besiedelten, nur hier und dort in größerem Umfang aufgeschlossenen Freiland und unter oft sehr beträchtlichen Löbanwehungen aus jüngerer Zeit der Feststellung ungleich stärker entziehen als im höhlenreichen Mittel- und Westeuropa, dessen Forschung es hier sehr viel leichter gemacht ist²¹⁴. An ersten, unsicheren Hinweisen auf ein solches östliches Ur- bzw. Frühaurignacien fehlt es anscheinend heute schon nicht mehr²¹⁵; vermögen diese die durch die Entdeckung des sogen. Périgordien²¹⁶ noch vielschichtiger gewordene Genesis des westeuropäischen Aurignacien auch noch lange nicht zu klären, so berechtigen sie uns nach den Worten eines mit dem Stoffe so vertrauten Kenners wie F. HANČAR doch vielleicht dazu, „dennoch“ — d. h. trotz des vorläufigen Fehlens eigentlicher Vorstufen im russisch-sibirischen Osten — „die Problemlösung vom östlichen Material zu erwarten“²¹⁷. Nicht nur das Aurignacien des slowakischen Waagtals²¹⁸, sondern auch eine Fundstätte wie Meiendorf bei Hamburg²¹⁹, unmittelbar am Rande des nordischen Inlandeises gelegen, hat man mit guten Gründen an dieses Material ange-

²¹² A. RUST, Offa 8, 1949, 8 ff. (Zitat: 25).

²¹³ F. HANČAR, Prähist. Zeitschr. 30/31, 1939/40, 85 ff.; ders., Quartär IV, 1942, 125 ff.

²¹⁴ RUST a. a. O., 38.

²¹⁵ HANČAR (1942), 126 ff. 182 ff.

²¹⁶ Hierzu vgl. man jetzt die Darstellung von F. EPPÉL, Archaeol. Austriaca 5, 1950, 136 ff., wo das grundlegende französische Schrifttum (besonders D. PEYRONY) zusammengestellt ist. Zur Orientierung siehe ferner D. A. E. GARROD, Proceed. of the Prehist. Society N. S. IV, 1938, 4.

²¹⁷ HANČAR (1942), 185.

²¹⁸ L. F. ZOTZ, Quartär II, 1939, 97.

²¹⁹ A. RUST, Das altsteinzeitl. Rentierjägerlager Meiendorf, 1937, 136. 143, wo diese Herleitung in erster Linie auf die Typologie der Steingeräte gegründet ist, während die in M. vorhandenen naturalistischen Tierbilder noch als Zeugnisse westeuropäischer Einflüsse aufgefaßt werden. Aber nachdem dergleichen jetzt auch aus dem Osten in zunehmender Menge bekannt wird (siehe unten p. 285), steht einer Verbindung dieser Ritzungen mit den übrigen ostmitteleuropäischen Besonderheiten der „Hamburger Stufe“ wohl nicht länger etwas im Wege.

knüpft, dessen Urheber über eine beträchtliche Expansionskraft verfügt haben müssen : Noch das westeuropäische Spätmagdalénien erweist sich in bestimmten Einzelheiten von dem modifizierten Spätaurignacien des Ostens beeinflusst, das in seinen späteren Phasen zeitlich mit jenem zum Teil parallel geht ²²⁰.

An der geographischen Möglichkeit so weiträumiger Kulturbeziehungen ist für die in Rede stehende Zeit jedenfalls nicht zu zweifeln. Obwohl in seinen mittleren Teilen bis zum Rückzug des großen aralo-kaspischen Meeres, mit dem das Schwarze Meer in Verbindung stand, nur mäßig breit, gestattete der zusammenhängende Lößsteppen-Korridor, der sich aus dem osteuropäischen Flachland bis hinter den Baikalsee erstreckte ²²¹, einen relativ unbehinderten Austausch selbst über große Entfernungen hinweg, ohne den die weitgehende Gleichartigkeit der archäologischen Formenkreise zwischen Innerasien und dem Atlantischen Ozean nicht verständlich wäre. Bereits vor zwanzig Jahren durfte O. MENGHIN darum überlegen, ob nicht schon das westeuropäische Mittelaurignacien „weit im Osten, im asiatischen Kontaktgebiete zwischen Klingen- und Faustkeilkultur entstanden und als fertiger Komplex nach Europa vorgedrungen sein“ könnte ²²², und mit ihm die ersten jener „Venus“-Statuetten, deren russisch-sibirische Vorkommen sich seitdem noch beträchtlich vermehrt haben ²²³. Auch die parietale Kunst der südfranzösischen und nordspanischen Bilderhöhlen, deren Anfänge gleichfalls in das mittlere Aurignacien ²²⁴ hinabreichen, aus dem Osten herleiten zu wollen, mag heute noch sehr abwegig erscheinen, wird doch jeder die Wiege dieser Kunst zunächst in demjenigen Gebiet suchen, wo sie nicht nur weitaus am reichsten und besten, sondern auch so gut wie ausschließlich vertreten ist, eben im „frankokantabrischen“ Kreise ²²⁵. Dem Osten billigte die herkömmliche Ansicht demgegenüber lediglich gewisse Ansätze zu einer geometrisch-ornamentalen Kunstübung zu, wobei diese zuweilen sogar noch als eine Degenerationerscheinung der so viel eindrucksvolleren Figuralkunst des Westens betrachtet wurde. Die Entdeckung einer eigenständigen Glyptik auch innerhalb der Ostgruppe, für die in den Frauen- und Vogelfigürchen

²²⁰ H.-G. BANDI, 40. Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch., 1949/50, 80, m. Literatur.

²²¹ Vgl. außer HANČAR (1939/40), 88 die Karten bei E. v. EICKSTEDT, Rassenkunde u. Rassengeschichte der Menschheit, 1933, 256 und H. QUIRING, Prähist. Zeitschrift 32/33, 1941/42, 16 ff. m. Abb. 5.

²²² Weltgeschichte der Steinzeit, 1931, 263.

²²³ Vgl. hierzu die Bemerkung von Miss GARROD über die Figürchen von Sireuil und Brassempouy : a. a. O., 23 Fußnote.

²²⁴ Nach der in Übereinstimmung mit der älteren Literatur hier noch beibehaltenen bisherigen Einteilung, die das erst neuerdings ausgegliederte Périgordien nicht berücksichtigt. „In Wahrheit setzt die ununterbrochene Reihe der überlieferten Kunstwerke mit dem eigentlichen Aurignacien ein“ (EPPEL a. a. O., 139).

²²⁵ Diese Auffassung ist denn auch heute noch durchaus die herrschende, wofür an dieser Stelle der Hinweis auf eine unlängst von F. BEHN vorgetragene Formulierung genügen muß : Deutsche Literatur-Zeitung 71, 1950, Sp. 523.

Jedoch vgl. R. LANTIER, der die zwischen den frankokantabrischen und nordafrikanischen Felsbildern vorhandenen Übereinstimmungen durch die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs der Träger beider Erscheinungen „from one and the same Asiatic root“ erklärt : Proceed. of the Prehist. Society N. S. XI, 1945, 45.

von Mezin, Mal'ta und anderen russisch-sibirischen Fundstätten bezeichnende Beispiele vorliegen, hat in die traditionelle Geringschätzung der künstlerischen Kraft des Ostens eine erste Bresche geschlagen, doch ist es dabei nicht geblieben: Von dem letztgenannten Rastplatz besitzen wir daneben jetzt die meisterliche Darstellung eines Mammuts, die der Künstler auf die gewölbte Vorderseite einer Mammutstoßzahnplatte graviert hat; F. HANČAR urteilt über sie, es bestünde in dieser Wiedergabe des Eiszeitriesen „kein Strich, der nicht jene bekannte, vielbewunderte Treffsicherheit beweisen würde, die den Quartärkünstlern Westeuropas in so kennzeichnend starkem Maße eigen war“²²⁶. Ungeachtet seiner späten Zeitstellung²²⁷ bildet der schöne Fund, der ja nicht ohne Vorstufen denkbar ist, vielleicht eine gewisse Stütze für die umwälzende Annahme G. GJESSINGS, der in einer sehr bedeutsamen Arbeit über die Steinzeit der zirkumpolaren Gebiete in der Tat auch die monumentale (parietale) Kunst des Westens auf östliche (zentralasiatische?) Wurzeln zurückführt, wenn er sich auch darüber klar ist, daß diese möglicherweise immer unauffindbar bleiben werden — zum Teil aus ähnlichen Gründen, wie sie oben für das Fehlen früher Siedlungsreste verantwortlich gemacht wurden: „As the whole of North-Eurasiatic rock art (gemeint sind die innerasiatischen Felsbildervorkommen aus späterer, frühgeschichtlicher Zeit) has this in common that it is applied to open rock and not, as the West-European variety, in caves, the probability is that these pre-stages have naturally disappeared. Even if for the present we know only of North Asiatic paintings which seem to be rather late (in the Baikal region, on the river Mana not far from Krasnojarsk and as far west as in the Urals), the important point is that they do exist.“²²⁸ Die dem norwegischen Forscher anscheinend entgangenen Fels- und Höhlenbilder vom Azowschen Meer (Gebiet von Melitopol), deren älteste „vorläufig ans Ende der Altsteinzeit datiert“ werden und die neben Horntieren und Pferden einmal offenbar auch ein Mammut wiedergeben, alles in einfacher naturalistischer Umrißzeichnung²²⁹, bieten für

²²⁶ A. a. O. (1939/40), 114, m. Abb. 6. — Eine Mammutdarstellung auf Knochen von Ozarynci (Podolien), deren Fundgeschichte jedoch anscheinend nicht völlig gesichert ist, zeigt sehr viel geringeres Können: ebd. 140.

²²⁷ Sie findet ihren Ausdruck in der von der russischen Forschung vorgenommenen Einstufung Mal'tas als „Solutréen“, was sich jedenfalls nicht oder doch nur z. T. auf die kulturelle Eigenart des Platzes bezieht; vgl. BANDI a. a. O., 89 Anm. 13 mit weiterem Schrifttum.

²²⁸ G. GJESSING, Circumpolar Stone Age (Acta Arctica II), 1944, 67. — Auch das vielberedete Verhältnis der frankokantabrischen parietalen Kunst zu der „arktischen“ Gruppe der skandinavischen Felszeichnungen, deren älteste Schicht als „retarded Aurignacien art“ bezeichnet wird (68), findet für GJESSING damit seine Erklärung: beide sind „associated by a common Asiatic origin“ (70).

Über die spätvorgeschichtlichen Felsbilder Innerasiens letztmals A. M. TALLGREN, Eurasia Septentr. Antiqua VIII, 1933, 175 ff., der darauf aufmerksam macht, daß besonders die ältesten unter ihnen „are mostly conventional, being products of a 'frozen' shamanism rather than of a hunter's imagination, as the Palaeolithic pictures (in Westeuropa) are“ (197): Manche erinnern lebhaft an die Darstellungen auf Schamanentrommeln.

²²⁹ F. HANČAR, Wiener Prähist. Zeitschr. 27, 1940, 163 f.

die behandelte Frage ein besonderes Interesse. Nichtfigurale Felsritzungen sind ferner von einem Abri in Transkaukasien bekanntgeworden ²³⁰.

Tatbeständen und Überlegungen der hier erörterten Art wird die verbreitete Auffassung Innerasiens als eines bloßen Rückzugsgebiets, worin die in Westeuropa ausgebildete Kunst und Kultur des ausgehenden Paläolithikums ihr nacheiszeitliches Refugium gefunden habe ²³¹, schwerlich gerecht; übrigens widerstreitet sie auch neuerer anthropologischer Einsicht, die eben in den südwestsibirischen Flachländern die „Urheimat des europiden Rassenkreises“, insbesondere der Cromagniden, und den „rassengeschichtlich wirkungsvollsten Raum der Erde“ erblickt ²³². Es ist die einzigartige Lebenskraft und Dauer, die auf diesem Boden dem Erbe einer anderwärts immer wieder durch Neues verdrängten ältesten Vergangenheit bis an den Rand der Gegenwart beschieden war, welche zu jenem Fehltrail geführt hat. Auf den eurasischen Steppen, wo sie nach dem derzeitigen Stande unserer Kenntnis zu einem entscheidenden Teile einst entstanden waren und von denen ausgehend sie auch den Weg zu den heutigen Arktikern fanden, so die oft bemerkte Ähnlichkeit von Eskimozivilisation und Magdalénien bewirkend ²³³, haben neben materiellen vor allem zahlreiche geistige Güter des Trägers der jungpaläolithischen Klingenkulturen auch am längsten fortgelebt, weshalb sich gerade die Geistesurgeschichte von der Beschäftigung mit den historischen und rezenten Kulturen dieses Raumes noch manche Aufklärung erhoffen darf. Zu seinem bescheidenen Teile hat dies hoffentlich auch der Deutungsversuch erweisen können, der den Ausgangspunkt vorliegender Betrachtungen bildete.

²³⁰ Ders., Quartär IV, 1942, 129.

²³¹ So noch TALLGREN a. a. O., 196 f.; vgl. etwa auch M. HOERNES, Urgeschichte d. bildenden Kunst in Europa, 1898, 257.

²³² v. EICKSTEDT a. a. O., 239. 263 u. passim.

²³³ Vgl. dazu jetzt die erschöpfende Darstellung von BANDI (oben Anm. 220), die im wesentlichen mit dem „salomonischen Urteil“ G. GJESSINGS (a. a. O., 70) übereinstimmt.

Die gelegentliche Wiedergabe von als Tiere verkleideten Menschen in der neueren Eskimokunst hat zuletzt F. DE LAGUNA in ihrer dankenswert systematischen Vergleichung den frankokantabrischen Maskenfiguren gegenübergestellt: *American Journal of Archaeology* XXXVI, 1932, 500 mit Pl. XX, von deren Abbildungen in unserem Zusammenhange besonders die kleine Silhouette eines „Vogelmenschen“ mit Schwingen und Schnabel (Abb. 7) und die gehörnten Tänzer (Abb. 8) interessieren; vgl. auch Pl. XXIII A, 2 sowie die gehörnte Gestalt A. J. A. XXXVII, 1933, Pl. XX A, 9. Wenn die Verf. dazu bemerkt, daß die hier auftretenden Übereinstimmungen jedenfalls keine engeren Beziehungen zwischen den quartären Höhlenkünstlern und jetzigen Eskimo voraussetzten als sie zwischen den ersteren und fast jedem anderen heutigen Naturvolk bestehen, so ist dieses Urteil nunmehr in dem von GJESSING und BANDI gewiesenen Sinne eines mittelbaren Zusammenhangs beider Erscheinungen zu modifizieren.

Korrekturzusatz zu Anm. 131: Wie uns das Buch von A. LEMOZI inzwischen belehrt hat, ist die von BREUIL und früher anscheinend auch von LEMOZI selbst aus der Komposition herausgelesene liegende Gestalt wohl zu streichen. Damit würden mit den anderen natürlich auch die oben von uns an sie geknüpften Vermutungen gegenstandslos werden.

Analecta et Additamenta

Some Traditions about Cocks and Death. — In the folklore material concerning an old Irish god of death named Donn (see KUNO MEYER, *Der irische Totengott und die Toteninsel*, Ak. d. Wiss. XXXII, 1919), who survived in a later phase as a fairy king (see my "Contributions to a Study in Irish Folklore Traditions about Donn" *Béaloideas*, Educ. Comp. Talbot Str., Dublin) were mentioned three reports which tell us that cocks were used as a kind of sacrifice to Donn. Their blood was let run out and their flesh "left outside" for him. These reports came from three different places in Ireland, the Counties Limerick, Cork and Waterford.

To these Irish traditions I have to add some parallels which belong to times and places widely separated.

1. SAXO GRAMMATICUS (ed. HERM. JANTZEN, p. 47) tells us in his *Dän Geschichte*:

Hadingus, after having saved Regnilda, the daughter of the King of the Nitherer, from a giant follower by whom he had been badly wounded in the fight, was healed by her care. While he stayed with her, there appeared a woman from under the ground beside the brazier, with her lap full of hemlock, the place of origin of which Hadingus wished to see. The woman wrapped him in her gown and took him down into the earth with her. They came through a cloud along a worn path past men dressed in splendid red garments and arrived at the meadow where the hemlock grew. They passed a muddy river and two hosts of fighting warriors, who were, the woman explained, those who had been killed in battle and who were continuing their fight. They came to a high wall over which they could not pass. The woman, who had with her a cock, pulled off its head and threw the bird over the wall. The cock, on the other side of the wall, began to crow, showing thus that he had become alive again. Then Hadingus returned home. (Note 1, p. 48: After Hadding's visit to the underworld, the world of the dead was also, poetically, called "Haddin's Land", or maybe, Old Norse, "Údáiðinsakr" [Land of Immortality] is meant by it.)

2. It seems a strange coincidence that in the case of the death of Sokrates also the cock and the hemlock are mentioned together. After having taken the cup of poison, hemlock, the philosopher requests his friends to sacrifice a cock to Aesculapius, thus ironically indicating that he had recovered — from the burden of life.

3. PAUL STENGEL (*Griech. Kultusaltertümer*, 1898, p. 132), states that sacrifices of white cocks at tombs remained long in use in Greece. They were dedicated to the chthonic deities (the God of Death, Plutón, Hekate) and (p. 134) "cocks were sacrificed to those who fell in battle".

4. Strangely enough, this custom appears also in later times, about 970, and also in the Balkan Peninsula. D. ILOWAISKY (*Gesch. d. russ. Reiches*, Reval 1867, p. 13) quoting NESTOR'S Chronicle, reports: "Besieged by the Greek emperor at Dorostal (Silistria), the Russians, on moonlit nights, made sallies in order to bury their dead comrades, and one of their funeral rites was the sinking of cocks in the Danube."

5. HOFFMAN-KRAYER (*Bd. VIII*) states that the cock, in ancient times, appears much in evidence in connection with the cult of the dead, especially in old Greece.

6. In Danish, Swedish and German ballads of the Middle Ages, the cock is mentioned often in connection with the dead, and his crowing is felt as mysterious and sinister.

7. A curious funeral rite reported to me by Dr. Saseg Bon, a Yoruba, from Nigeria : It is the custom amongst the Yoruba to carry a white cock before the coffin and to kill it over the grave so that the blood runs into the grave (as it was reported from old Greece). "Unfortunately", he added, "little is known about the history and migrations of the old Africans. There exists an old tradition among the Yoruba that they are a Bantu branch, coming from the old Sonnga Empire in the North of Africa ; that while some of them had moved to the East, others had migrated to the South (Nigeria) ; that they had once traded with the Mediterraneans (Arabs and Marrokkins) and that some had joined in the Mahomedans' conquest of Spain". So far their folk traditions.

8. It seems that, by a curious whim of fortune, sometimes the extreme ends of continents (the very West of Europe and the very East of Asia) come near each other.

There exists in China a remarkable ancient custom. If a difficult law-suit be brought before court which the judges consider beyond human power to determine, they send the two opposing parties into the imposing presence of an idol in the so-called "Temple of the Emperor" which exists in every town. Here the accused one — convinced of his innocence or right — tries to impress the god of the injustice committed against him by his adversary. With this in view he produces a white cock, and with solemn oaths and imprecations, he chops off the bird's head and offers to take upon himself and his whole family, if he be the culprit, a destruction similar to that which he inflicts upon the cock. (See MacGOWAN, *Men and Manners of Modern China*. FISHER UNWIN, 1912.)

Here we have not only the solemn sacrifice of the cock, but combined with it the invocation of the god as the final arbiter, similar to one aspect of the Irish Donn (as quoted in my abovementioned article dealing with folklore traditions about Donn)¹.

KÄTE MÜLLER-LISOWSKI, Ph. D.
Cabinteely Co. Dublin, Eire.

Wooden or Stone Bowls of the Maoris. — In the years 1919 and 1927 I visited Lake Rotoaira near Tokaanu to study the small fish (*koaro*) which lived in underground springs around the lake edge. Many hundreds of these were then being caught by local Maoris, who dried the fish in the sun on drying stages near the lake edge. An elderly lady, Mrs. Mataroa Taringa, told me of the manner in which the fish were cooked in pre-pakeha days. For reasons of tapu it was usual to cook the fish in "tens"; so ten large fish were selected and placed in a *kumete* or wooden vessel, described as being canoe shaped. The *kumete* was then half filled with water. A fire had previously been kindled and oven stones of a small size heated to white heat. The fish were taken one by one and the hot stones placed inside them when they were again submerged in the water. This process was repeated continuously until the water boiled and the fish were cooked. I was assured that in former times these fish were not cooked in any other way. ELSDON BEST, *The Maori*, vol. 1, p. 420, 1924, tells us that to handle heated stones "often a length of supplejack was used as a substitute for tongs, the implement being known as a *pinohi*. A stick used to rake hot stones out of a fire is called *kapekape*" (pl. 1 c).

The *kumete* is usually made of wood and rarely of stone. Only special vessels are carved. It is used both for the process of "stone boiling" and also as a community

¹ There may be added another curious coincidence between the far West and the far East : SEÁN Ó SUILLEABHAIN, *Handbook of Irish Folklore*, 471, mentions, that, among the Irish peasantry, boys are often dressed like girls, a method of "cheating" evil fairies so as to prevent them from kidnapping the boys. — H. HASLUND, *Men and Gods in Mongolia*, p. 277, reported : Among the Chinese and Tibetans, small boys wear rings in their ears like girls, "an attempt by the anxious parents to make the boy look like a girl so as to mislead the evil spirits".



a : Bowl or *kumete* in State Museum of Ethnology, Berlin.



b : *Kumete*, now in England.

(Length 32 inches, breadth 16 inches, height 11 inches, painted with red paint.)



c : *Kumete* (old specimen) in Dominion Museum, Wellington.
(Diameter 20 inches, depth of hollow 7 inches.)

bowl for serving food. Sometimes each group or family divide the food into flax baskets termed *kono*. It is interesting to note that down to as late as 200 years ago, a similar community food bowl was in use in Great Britain. A Maori bowl in the State Museum of Ethnology, Berlin, is seen in a photograph with this article (pl. 1 *a*). This is produced at one end into a handle a little broken at the extremity. Bowls of this shape are rare in New Zealand. The carving on the lower surface is somewhat unfinished, but is of a well known class termed *pakura* which here appears in some six rows. A conventionalised human face modified to fit the area is on the handle. This bowl or *kumete* may be from the East Coast.

It was usual to take food from a *kumete* with the fingers; but sometimes a special fork or other implement was used. In the British Museum there is an elaborately carved bone fork with four prongs only one of which is not broken. This object is 8 inches long and shows evidence of wear.

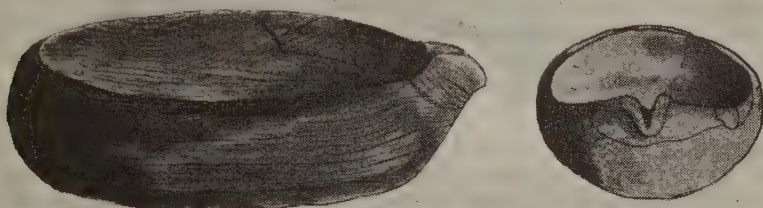


Fig. 1. Stone *kumete* in Dominion Museum, Wellington.
12 inches long, 8 inches wide, 2 $\frac{1}{4}$ inches interior depth.

An unusual type of Maori stone bowl is in the Bollon's collection in the Dominion Museum (fig. 1). This is made from hard calcareous sand-stone, and, unlike most vessels of sand-stone, holds water quite well. The lip for pouring is an unusual feature, which can be well seen in our diagram. The bowl is 12 inches long and 8 inches wide, its interior depth being 2 $\frac{1}{4}$ inches. Unfortunately the history of this bowl is unknown. So we can only conjecture on its possible use. Perhaps it was a special bowl for holding the expressed juice of the berries of the *tutu*, *hinau*, *miro* or other forest products — or it may have been the tapu bowl of an aristocratic family. This type resembles a Manihiki (Cook Islands) bowl and closely resembles a wooden bowl in Auckland Museum.

An old photograph of a *kumete* carved in the shape of an animal is in the Dominion Museum photographic collection gathered together by Augustus Hamilton (pl. 1 *b*). The head of the animal is remarkable in being closed in front and open at the side: A short tail is present. It is difficult to decide just what animal the carver intended to portray. New Zealand has no land mammals and the Maoris knew only a dog and a rat which they imported with them. The lizard was sometimes carved, but no distortion of the carving of this animal was permitted. The turtle is rare on North Island coasts, but was not altogether unknown to a number of coastal tribes; so perhaps it is represented here.

The history of this *kumete* is that it was obtained by Major General Robley (England) from the descendants of an old New Zealand Missionary in August, 1901. It is described as being painted with red paint, 32 inches long and 16 inches wide.

Sometimes an incantation called *Taumaha* is said over food in a *kumete*. This nullifies tapu and its evil effects as conveyed to the body in food. It is a precautionary "grace before eating", readily understood by Maori people even to-day.

W. J. PHILLIPPS,
Dominion Museum, Wellington, New Zealand.

Monotheïsme bij de Belu's op Timor ? — Veel is er nog niet over de godsdienstige opvattingen van de Belu's in druk verschenen. In die publicaties¹ wordt het als iets vanzelfsprekends voorgesteld, dat de Belu's van oorsprong het ééngodsbegrip bezitten, nl dat van de *Nai Maromak* („Heer van het uitspansel“), de Heer, die ver van deze aarde in het licht woont, en te onderscheiden is van de lagere geesten, waarvoor de Timorees in doorsnede bang is en waaraan hij meer offert dan aan de *Nai Maromak*.

In z'n boek „Godsdienst der primitieven“ behandelt B. VROKLAGE het eventuele dualisme in de godsdienst van de primitieven. Een dualisme niet van goed en kwaad, maar een dualisme van twee gelijke, naast elkaar staande, elkaar aanvullende machten, de hemelse en de aardse. Aan de eerste worden dan mannelijke eigenschappen toegekend, en aan de tweede vrouwelijke ; aan de eerste die van activiteit en bevruchting, aan de tweede die van passiviteit en vruchtbaarheid². Het wekt enige verwondering, dat B. VROKLAGE bij de Belu's niet aan de mogelijkheid van een dergelijk dualisme schijnt te denken. Tijdens onze internering op Celebes werd er over deze mogelijkheid (resp. waarschijnlijkheid) door missionarissen van verschillende gebieden van Flores en Timor gesproken. Ik wil het echter alleen hebben over de Zuid Belu's, omdat het uitgesproken moederrecht daar misschien een nog grotere betekenis toekent aan de aarde, aan het moederlijk element in dit dualistisch godsbegrip.

De twee grootheden in het dualistisch godsbegrip worden aangeduid met de woorden *Maromak* en *Rai*. *Maromak* of *Nai Maromak* zouden wij met „Heer van het uitspansel“ kunnen vertalen, *Rai* of *Nai Bot* met „Aarde“ of „Grote Aarde“ (wel te onderscheiden van de z. g. *rai nain*, de kleinere aardgeesten). We zouden echter beter hun opvattingen benaderen, als we *Maromak* en *Rai* vertaalden met „Hemelgeest“ en „Aardgeest“, die in het uitspansel en de aarde ieder hun belichaming vinden.

Beide namen vindt men met elkaar verbonden :

a) in de gebeden. De Belu's wenden zich niet vaak tot de hoogste machten die ze kennen. Deze staan te ver van hen af om zich met het alledaagse leven te bemoeien. Bekend is echter, dat ze vroeger, voordat ze uittrokken voor een oorlog, tot *Nai Maromak* baden, en eveneens tot *Rai Bot*, de grote Aardgeest³.

b) veel vaker in de eedsformule. Daarin worden *Maromak* en *Rai* tot getuigen aangeroepen. De Belu's wijzen dan naar boven en beneden en zeggen daarbij : *Maromak no Rai*. Verschillende keren heb ik gezien, dat ze in het vuur van hun betoog met de vlakke hand op de grond slaan en nog eens uitdrukkelijk herhalen : *rai nee*, „deze aarde“.

c) nog veel sterker en veel persoonlijker in de uitspraken, waarin *Maromak* en *Rai* samen als het hoogste vergeldende gezag optreden. Zo hoorde ik : *ema at nuüne*. „*Maromak no Rai la tane, nia la bele monu ba diak*, „iemand die zo slecht is wordt niet door de Hemel en Aardgeest op de handen gedragen, die kan het goede niet bereiken“. Of : *kalau ha'u kanao Maromak no Rai narè*, „als ik steel, dan zien de Hemel- en Aardgeest het“.

Nu heb ik weliswaar de indruk, dat de heidenen het vermijden, om tegenover de missionarissen over *Rai* te spreken. Ze weten heel goed, dat de christenen alleen maar tot *Nai Maromak* bidden. En niet het minst diegenen onder hen, die gelden als de woordvoerders en kenners van oude gezangen. Een keer maakte ik het mee, dat een oude man het over *Maromak* en *Rai* had, die iets zouden hebben bewerkstelligd.

¹ B. VROKLAGE, Primitieve mentaliteit en zondebesef bij de Beloenezen en andere volken. 144 pp. in 8°. Roermond-Maaseik 1949. J. J. ROMEN & ZONEN.

² Cf. B. VROKLAGE, Godsdienst der Primitieven, 404 pp. in 8°. De Godsdiensten der Mensheid, Roermond-Maaseik 1949. J. J. ROMEN & ZONEN, blz. 121 en 173. Op blz. 121 wordt echter vrijwel zonder meer gezegd, dat die twee niet van gelijke rangorde zouden zijn. Waar het op blz. 173 gaat om duidelijke getuigenissen van gelijkheid, worden uitspansel en aarde ineens „hogere natuurgeesten“. Voor de laatste mening zou wel wat te zeggen zijn, zo we een nog hogere macht zouden vinden als de *Maromak*. Tot nu toe is zoiets onbekend.

³ H. J. GRIJZEN, Mededelingen omtrent Belu of Midden Timor (Verhandelingen van het Bat. Gen. Deel LIV 3^e stuk 1904), blz. 113 ss. en 123.

Toen ik net deed of ik het niet had verstaan, omdat ik het graag nog eens hoorde, keek hij me even aan, alsof hij zich bedacht, en herhaalde het, maar liet daarbij *Rai* weg. Toen ik hem vervolgens over *Rai* vroeg, antwoorde hij, dat zij, de heidenen, gewoon waren er zo over te praten.

Een andere reden waarom *Nai Maromak* in hun uitingen méér naar voren treedt dan de Aardgeest, kunnen we zoeken in het feit, dat *Nai Maromak* het mannelijk actief en uitvoerend beginsel vertegenwoordigt, terwijl de Aardgeest meer het vrouwelijk en passief element is. Als we echter de grote plaats, die het vrouwelijk element in hun maatschappij inneemt, bedenken, dan volgt daaruit, dat de Aardgeest in hun opvattingen niet minder groot is, omdat hij minder op de voorgrond treedt.

Dit wordt begrijpelijk, als we zien hoe verregaand uitgewerkt het man-vrouw dualisme is in de wereldlijke machten (vooral in vroeger tijd). De families oefenden en oefenen hun macht uit krachtens het bezit van de *pomali*, het familiebezit, waaraan ze oorspronkelijk de geest en de krachten van hun voorvaders verbonden achtten. Als ze nu, op het gebied van alle gezag dat ze op aarde kenden (een gebied bovendien zeer nauw verbonden met de geestenwereld), zo consequent zijn, dan is dit voor ons een aanleiding om ons af te vragen, of ze ook niet dergelijke gedachtegang volgen, indien het om de hoogste macht gaat. Verder demonstreert het ons hoe we ons het dualisme Hemel-Aarde hebben in te denken.

Tot in de vorige eeuw was de grootste onder de Radja's van Belu de *Maromak oan* (hemelkind) van Wehali. Hij ontleende die positie aan het bezit van de *pomali*-goederen, die van overzee waren meegebracht door stammen, beter uitgerust dan de oorspronkelijke bewoners van Timor (en die daarom ook spoedig de heersers van het omliggende gebied werden). Toch had die *Maromak-oan* ondanks zijn hoge positie niets te doen, noch te regeren. Hem was de rol van vrouw toebedeeld (*nia nuüdar fetu*, „als een vrouw“). Hij vertegenwoordigde het vrouwelijke, passieve element in het gezag en werd als zodanig onderhouden en geëerd. De uitvoerende macht was gegeven aan de onder hem staande mannelijke *pomali*-huizen, waarvan de *liurais* de vertegenwoordigers waren.

Deze dubbele indeling, nl. van vrouwelijke *pomali*, waaraan de macht is verbonden, en van mannelijke, waaraan de uitoefening van de macht is toegewezen, vinden we niet alleen bij dit hoogste wereldlijke gezag van de Belu's. We vinden hetzelfde tot nu toe terug in bijna al hun *pomali*-huizen, waaraan enige machtspositie in hun maatschappij is verbonden. Ook in die gevallen zijn er vrouwelijke huizen, die de macht bezitten, maar niet uitoefenen, en mannelijke, waaraan de uitoefenende macht is verbonden. Ik ben mensen tegengekomen, die uiterlijk geen positie innamen, maar die me verklaarden, dat zij eigenlijk de macht bezaten als zijnde vertegenwoordigers van de vrouwelijke *pomali*-huizen. Ik heb zelf jarenlang een kok gehad, die zonder dat ik het wist, ook de exponent was van zo'n vrouwelijk *pomali*.

Zo kan het ook met het Godsbegrip gaan. Voor ons is God die boven de aarde verheven is, enig en voldoende beginsel, en de aarde is in geen enkel opzicht een evenredige grootheid. Misschien zijn we te gauw geneigd om diezelfde gedachtegang bij andere volkeren ook aan te nemen. Vinden we dan bij hen een wezen, dat boven deze aarde verheven is, dat als actief beginsel optreedt, dan bestaat er gevaar dat we niet verder zoeken, en dat we ons niet realiseren dat voor de ongeletterden de aarde een even eindeloze, onafzienbare grootheid is als de hemel. Zodoende komen wij er vaak toe, om de betekenis van de Aardgeest a priori te verkleinen.

Ten slotte vinden we bij de Belu's ook uitingen, die met elkaar in tegenspraak zijn. Zo'n tegenspraak zou men kunnen vinden in de verhalen, volgens welke *Nai Maromak* de aarde heeft geschapen, terwijl de Belu's op andere plaatsen de Aardgeest als een even grote macht als *Nai Maromak* beschouwen. Ik geloof echter niet, dat het zo'n grote tegenstrijdigheid is. De verhalen over een schepping zijn vaag en hebben het meer over een voortbrenging van de tegenwoordige vorm van de wereld uit bestaande materialen. Een kind b. v. is ook voortgebracht, maar dat sluit niet uit dat het, groot geworden, degenen die hem of haar voortbrachten, kan evenaren.

Ik geloof niet dat de Belu's zover denken. Het illustreert alleen maar, dat ze ondanks de vorming van de aarde door *Nai Maromak*, nu eenvoudig twee bestaande machten aanvaarden: 1° Een macht die boven hen is, die bevrucht: de Hemelgeest. 2°. De andere macht hier beneden: de Aarde, die bezielde is door de grote Aardgeest, die bevrucht wordt, die voortbrengt en die ook hen heeft voortgebracht. Het is die aarde waarop ze leven, en waarin ze na hun dood een toevlucht hopen te vinden bij *Bei Eri*; daarom hebben ze er een grote achting voor.⁴

Deze opvatting over een dualistische godheid is, geloof ik, niet het uitsluitend bezit van de Zuid-Belu's. Ook verder op Timor gebruiken ze in de Dawanttaal voor God het woord *Usi Neno*, wat hetzelfde betekent als *Nai Maromak*. Daar heb ik mij vaak onderhouden met een Radja, die er over sprak, dat volmaakte macht hier op aarde pas tot stand kon komen, als de hemelse en aardse machten op gelijke wijze zouden samenwerken. Ook op Flores wordt God op verschillende plaatsen aangeduid met een naam ontleend aan het uitspansel. Daarnaast wordt haast altijd een even grote macht genoemd, die de aarde vertegenwoordigt⁵.

Onze kwestie over het monotheïsme van de Belu's is niet van ondergeschikt belang. Als we in de mening verkeren, dat de Belu's van oorsprong monotheïsten zijn, nemen we misschien maar al te gemakkelijk onze toevlucht tot het woord *Nai Maromak*, om dit voor het christelijk Godsbegrip te gaan gebruiken.

W. WORTELBOER, S. V. D.

⁴ Cf. over dat bevruchten en bevrucht worden het gezang door B. VROKLAGE in zijn boek „Godsdienst der Primitieven“ blz. 134 aangehaald. De betekenis gaat echter een beetje verloren, doordat hij op gegeven moment spreekt over de tranen van *Maromak*, het neusslijm van *Maromak*. Hier is geen neusslijm bedoeld, maar het mannelijk zaad.

⁵ Zo b. v. P. ARNDT, *Mythologie, Religion und Magie im Sikagebiet*, blz. 172 ss. en P. HEERKENS, *Het lied van Saka Ladja*, blz. 30 en nota 27.

Miscellanea

Generalia et Europa

Von Cooper bis Karl May (HANS PLISCHKE). — Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts gab es noch keinen völkerkundlichen Roman im eigentlichen Sinne. Der durch J. F. COOPER und CH. SEALSFIELD geschaffene Indianerroman wurde Anregung und Vorbild für eine Erzählliteratur, die allmählich die gesamte außereuropäische Welt einbezog. Neben bekannteren Autoren, besonders aus dem deutschen Sprachgebiet, wie FR. GERSTÄCKER, KARL MAY, E. F. LÖHNDORFF, werden auch Ethnographen und Eingeborene als Schriftsteller erwähnt. Von der zünftigen Literaturgeschichte wurde diese Unterhaltungsliteratur, weil nicht immer hohen ästhetischen Anforderungen entsprechend, bisher weniger berücksichtigt. (Eine Geschichte des völkerkundlichen Reise- und Abenteuerromans. Düsseldorf, 1951. DROSTE-Verlag.)

Die „Ethnolyse“ von A. C. Blanc und die neuesten Ergebnisse der Ethnologie (RENATO BOCCASSINO). — Seit 1942 hat ALBERTO CARLO BLANC in verschiedenen Publikationen, meist in italienischer Sprache (außerdem auch in deutscher Sprache: Ethnolyse. (Paideuma 3. 1948. 91-101), eine Theorie dargelegt, die er „Ethnolyse“ nennt. Danach sind die heutigen Primitivkulturen durch Aufspaltung (und infolgedessen Verarmung) aus einem bedeutend reicheren jungpaläolithischen Kulturkomplex entstanden, also Gebilde ziemlich jungen Datums. Dieser Vorgang geht (nach BLANC) biologischen Vorgängen parallel, bei denen ebenfalls ein ursprünglicher Polymorphismus durch Spezialisierung abgelöst wurde, daher spricht er auch von „Anthropolyse“, „Zoolyse“, „Phytolyse“, „Kosmolyse“ usw. BOCCASSINO unterzieht diese These einer eingehenden Kritik. Methodologisch zu beanstanden ist u. a. die Anwendung naturwissenschaftlicher Theorien (deren Geltung außerdem auch im naturwissenschaftlichen Bereich nicht unbestritten ist) auf die Kultur. Ferner ist die ethnologische Dokumentation bei BLANC unzureichend; vor allem werden die neueren Arbeiten der kulturhistorischen Ethnologie kaum berücksichtigt. Die nur fragmentarisch bekannten prähistorischen Kulturen können nur auf dem Gebiete der materiellen, nicht aber auf dem der sozialen und geistigen Kultur als Ausgangspunkt der Interpretation dienen; daher kann die von BLANC aufgestellte Theorie die Entstehung der in Betracht kommenden Gesamtkulturen nicht erklären. (L'Etnolisi di A. C. Blanc, ed i risultati moderni dell'etnologia. Bulletino di Paletnologia Italiana. N. S. Anno 8. Parte 2. 1946. 23-56.)

Observations on the Study of Kinship (ALEX. SPOEHR). — Kinship research shows a trend towards greater terminological precision, thanks especially to the tendency among ethnographers to narrow the field objectives. The student of kinship is much more interested today in meaningful relations. He describes kinship phenomena as a system and is becoming interested in the analysis of wider systems of relationship. Classification of kinship, fortunately, is not an obsession of modern anthropologists, although it is recognized that classification can be useful. The most productive classification can be attained by analyzing and classifying given areas. Today the student

of kinship is aware more than ever of the complexity of causative factors. On the whole, he is resistant to statistics, although it must be admitted that significant correlations may be derived from the careful use of statistics. There is a growing recognition of the importance of temporal dimensions and not confining anthropological research to primitive peoples. Cooperation between the anthropologist, sociologist and psychologist is essential. (American Anthropologist. [Menasha, Wisc.] 52. 1950. 1-15.)

Der kultische Geschlechtswandel bei den Naturvölkern (H. BAUMANN). — Der Geschlechtswandel zeigt sich in zweifacher Form ; einmal als kultische Dauereinrichtung, welche vorwiegend im zirkumpazifischen Raum verbreitet ist ; dann als periodischer und spontan auftretender Transvestitismus mit einem viel umfangreicheren Verbreitungsgebiet. Das Hauptmotiv für diesen Trachten- und Geschlechtswechsel ist magisch-religiös. Man will sich an bisexuelle Gottheiten angleichen, um die dualistischen Kräfte des Kosmos und Menschen zu besitzen. Wie die Kulturgeographie nahelegt, wurden die bisexuellen Gottheiten und die androgyne Mythik in den jüngeren Pflanzerkulturen und den darauf fußenden ältesten Hochkulturen ausgebildet. Von hier aus lassen sich sekundäre Rückstrahlungen in die Naturvölkerwelt feststellen. Darum ist der kultische Geschlechtswandel vorwiegend im Einflußgebiet der archaischen Hochkulturen beheimatet. Die ältesten Kulturen kennen ihn nicht, weil sie durch geschlechtlich gleichrechtliche Verhältnisse gekennzeichnet sind. Die Entwicklung zur androgynen Einheit setzt zuerst eine Auseinanderentwicklung der Geschlechter in einseitiger Suprematie voraus. Diese finden dann in religiös-magischer Einheit später wieder zueinander. (Zeitschrift für Sexualforschung. 1950. No. 3-4. 39 pp.)

Circummediterrane Wortgruppen des westlichen Mittelmeergebietes (JOHANNES HUBSCHMID). — Eine von A. TROMBETTI und G. BERTONI vorgeschlagene Verknüpfung von lat. *sappinus* 'eine Art Föhre (Pinus)' mit span. *chaparro* 'Steineiche' und berb. *tasāft* 'Eiche' wurde in der Folge von der wissenschaftlichen Forschung abgelehnt oder ignoriert. An Hand eines umfangreichen Materials aus den romanischen, baskischen und berberischen Mundarten läßt sich der Beweis erbringen, daß lat. *sappinus*, älter **isappino-*, **isappo-* (woher aprov. *sap* 'Tanne') tatsächlich mit span. *chaparro* und berb. *tasāft* verwandt ist. Bedeutungsgeschichtliche Schwierigkeiten bestehen keine, da häufig ein und derselbe Stamm sowohl die Föhre (oder Tanne) als auch die Eiche bezeichnet (vgl. z. B. dt. *föhre*, das mit lat. *quercus* urverwandt ist). Lat. *sappinus* ist zwar durch die Romanisierung und durch den Holzhandel weit verbreitet worden ; doch wird das Grundwort **sappo-* wenigstens in einem Teil der Galloromania bodenständig sein und so das Bindeglied bilden zwischen der tyrrhenischen und afro-hispanischen Wortzone. Die Verbreitung erklärt sich, soweit nicht jüngere Entlehnungen vorliegen, durch die Annahme eines Südwesteuropa und Nordafrika gemeinsamen sprachlichen Substrates. (Vox Romanica [Bern] 11. 1950. 125-134.)

Tartessos. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens (ADOLF SCHULTEN). — Durch die erste Auflage dieses Buches (1922) wurde Tartessos, das älteste Handelszentrum Europas, an der Mündung des Guadalquivir gelegen, der Vergangenheit entrissen. A. SCHULTEN machte an der vermutlichen Stelle Ausgrabungen, die ein römisches Fischerdorf mit Spuren einer älteren Ruinenstadt aufdeckten. Jene Stadt ist vielleicht um 1200 v. Chr. von kleinasiatischen Tyrsenern an dem Platz eines noch früheren Metallhandelszentrum gegründet worden. Wenig später legten die Phönizier in der Nähe den Grund für Cades. Einundzwanzig merkwürdige Parallelen sprechen dafür, daß Tartessos die Atlantis des PLATON ist. Fünfzehn Übereinstimmungen begründen die Identität Tartessos' mit dem Phäakenland HOMERS. Die spanische Übersetzung des vorliegenden Originals der zweiten Auflage erschien 1945 in Madrid. (Universität Hamburg. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Band 54, Reihe B. XIV + 180 pp. in 4°. Mit Karten und Abb., 2. umgearb. Auflage. Hamburg 1950. CRAM, DE GRUYTER & Co.)

Eine neue Deutung von Platons Atlantis-Erzählung (WILHELM BRANDENSTEIN). — PLATONS Atlantis-Erzählung (in den Dialogen Timaios und Kritias) ist weder eine Allegorie noch ein Roman noch ein Mythos, sondern eine Sage. Ihr historischer Kern ist die Tatsache, daß um das Jahr 1470 v. Chr. ein starkes Seebeben, veranlaßt durch einen Ausbruch des Vulkans Santoria auf Thera, auf Kreta schweren Schaden anrichtete und der bisherigen Seeherrschaft dieser Insel ein Ende machte. Die von PLATON geschilderten Verhältnisse auf Atlantis stimmen, von leicht erkennbaren Zutaten abgesehen, mit dem archäologischen und religionsgeschichtlichen Befund auf Kreta in auffallender Weise überein. Zur Zeit der Entstehung der Sage lag Kreta für die Festlandgriechen am Rande der bekannten Welt. Zu PLATONS Zeit hatte sich der geographische Horizont bedeutend erweitert, daher lokalisiert er Atlantis außerhalb der Säulen des Herkules. Diese Spekulation ändert aber nichts daran, daß in der ursprünglichen Sage Atlantis = Kreta war. Mit dem Titanen Atlas und seinem Sagenkreise hat der Name Atlantis nichts zu tun. (Atlantis. Größe und Untergang eines geheimnisvollen Inselreiches. Arbeiten aus dem Institut für allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft, Heft 3. 105 pp. in 8°. Mit 9 Abb. Wien 1951. GEROLD u. Co.)

Die Entwicklung der schweizerischen Indienne-Industrie (R. TRAUPEL). — Als Indiennes werden nach Art indischer Kattune bedruckte oder bemalte Baumwollstoffe bezeichnet. Das Auftauchen dieser Kattune in Europa gab im 17. Jahrhundert den Anstoß zu einer tiefgreifenden Umwälzung auf dem Gebiet des Zeugdrucks. Erst im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts gelang es, die Verfahren der Inder, die ihren Erzeugnissen durch echte, feurige Farben und originelle Muster eine große Schönheit zu verleihen wußten, im Abendland nachzuahmen. Noch bis ins 18. Jahrhundert galten die indischen Kattune freilich als unerreichbar, doch erlangten die europäischen Erzeugnisse dank der allmählichen Vervollkommnung der Drucktechnik nach und nach die Überlegenheit. (Ciba-Rundschau [Basel] 1951. No. 97. 3552-3560.)

Asia

L'état actuel des études linguistiques caucasiennes (V. POLÁK). — L'étude des langues caucasiennes en est encore à ses débuts, surtout en ce qui concerne les langues du Caucase Septentrional, dont certaines sont encore presque totalement inconnues. Des travaux commencés en 1917 ont permis de fixer un alphabet pour chacune de ces langues; des grammaires ont également paru pour l'avar, le dargwa, le lesghien, le kabarde, le tchéchéen, l'adyghé, l'agoul, la langue de Koubatchi, le lakh, etc. Plusieurs revues ont publié des articles sur des sujets purement linguistiques. De nombreux dictionnaires, publiés dans des buts pratiques, ont rendu de bors services à la linguistique. Bien que plusieurs travaux de grande valeur aient été publiés par des linguistes non soviétiques tels que BOUDA, DEETERS, DUMÉZIL, G. SCHMIDT, etc., l'étude de la linguistique reste un monopole des savants soviétiques. Le géorgien est beaucoup mieux connu grâce aux travaux très complets que les savants géorgiens ont consacrés à leur langue maternelle. Il reste à résoudre le problème des rapports linguistiques mutuels des langues caucasiennes; les langues du sud ont un type commun reconnu et elles diffèrent sensiblement des langues du nord. On ne peut rien dire de définitif sur la parenté linguistique du caucasien avec d'autres langues, comme par exemple avec le basque, l'indo-européen ou les langues finno-ougriennes. (Archiv Orientální. [Praha]. 18. 1950. Nos 1-2. 383-407.)

A New Neolithic Industry: The Yarmukian of Palestine (M. STEKELIS). — A picture of prehistoric life in Palestine is obtained from a newly discovered village, situated in the Ghor, on the banks of the Yarmuk River. Mortars hollowed out of large basalt blocks, pestles, pounders and querns of basalt, picks, hoes and sickle blades are proof that the Yarmuk people were primitive horticulturists. Cereal cultivation has not been proved. Bones of calves, goats, sheep and dogs show that pastoralism was known. There are heavy stone sinkers for fishing nets. Flint arrowheads and darts,

broken bones of wild boars, gazelles, camels and birds show that hunting was practised. There are spindle whorls and loom weights, handmade ornamental pottery and a flint industry. There are schematic female figures and phallic symbols. This culture must be regarded as completely unknown up to this time; no similar parallel is known in the Ancient East. It is a neolithic culture which, together with the Usbian and Jerichoan, fills the gap between the end of the mesolithic and the beginning of the chalcolithic. 1) Mesolithic: End of Natufian c. 8,000 B. C. 2) Neolithic: Usbian c. 7,500; Yarmukian c. 7,000; Jerichoan c. 5,500. 3) Chalcolithic: Beginning of Ghassulian c. 4,500 B. C. (Israel Exploration Journal [Jerusalem] 1. 1950-51. 1-20. With 7 plates and 13 figures.)

Ein babylonisches Beispiel schwarzer Magie (E. EBELING). — Schwarze Magie ist bei den Babyloniern als *kišpu* verpönt. Es scheint jedoch, daß der privilegierte Zauberpriester (*āšipu* — *mašmašu*) neben Abwehrzauber gelegentlich auch Schadenzauber, schwarze Magie, ausüben durfte, während andere für solches Tun bestraft wurden. Literarische Zeugnisse für verbotene Magie sind selten. Ein solches liegt jedoch vor in einem Keilschrifttext aus kassitischer Zeit, worin ein gewisser Bābu-ah-iddina den Gott *Ninurta* auffordert, ihn selbst mit seiner ganzen Familie zu vernichten. Natürlich hat nicht er selbst diesen Brief geschrieben, sondern ein Feind, der dem geschriebenen Wort die magische Kraft zuschreibt, auch eine Gottheit zu blenden. (Orientalia [Roma] N. S. 20. 1951. 167-170.)

The Karasuk Culture and its Southeastern Affinities (KARL JETTMAR). — There are striking similarities between the Karasuk bronzes of the Minusinsk region (c. 1200-800 B. C.) and one of the ancient groups of Ordos bronzes. Further parallels could be detected among the excavations at the Shang capital, Anyang. For most of the Karasuk bronzes a precedent stage is lacking in the Minusinsk region. There is also a discrepancy between the anthropological material from the Karasuk burial sites (Sinides) and that from the earlier Andronovo graves (Europoids). Even in economics, the Karasuk culture differs from the preceding one in a number of important new features. The Karasuk culture, therefore, was brought by a certain group of people who migrated from the regions along the Chinese border to the Minusinsk Basin. In their cultural pattern they resembled certain modern Tibetan sheep-breeding nomads as well as those groups whom the Shang people designated as Ch'iang. "Tibetoide" elements played an important role in ancient Central Asia. This perhaps explains how linguistic elements, which appear to be of Tibeto-Chinese origin, reach into the Jenisei region. (The Museum of Far Eastern Antiquities. No. 22, pp. 83-126, Stockholm 1950.)

Arische Landnahme und indische Altbevölkerung im Spiegel der altindischen Sprache (MANFRED MAYRHOFER). — Die indogermanische Forschung sucht in den letzten Jahrzehnten das Dunkel zu lichten, das über dem Verhältnis zwischen Indo-Ariern und den Alteinwohnern Indiens, den Dravida und Austroasiaten, ruht. Die Einzelergebnisse der bisher geleisteten Substratforschung ermöglichen den Versuch eines Gesamtbildes: Die Austroasiaten reichten einst weiter nach Westen und besaßen in einzelnen Gebieten die staatliche und kulturelle Herrschaft. Die Gegner der Arier standen unter austroasiatischen Fürsten; ihre Namen finden sich im Rigveda. Die Untergebenen der Austroasiaten waren vielleicht Dravidas, die also mit der arischen Eroberung nur den Herrn wechselten. Die kulturellen Kräfte dieser Dravidas aber wandelten später das ins Land gebrachte Fremde allmählich wieder um: die Religion, die Sitten, die Sprache. (Saeculum [Freiburg-München] 2. 1951. 54-64.)

An Austro-Asiatic Myth in the Rigveda (F. B. J. KUIPER). — Indra shoots through the mountain and slays the boar who, on the other side of the mountain, guards his treasure of cooked rice-milk. That Indra is here portrayed as an archer-god, who shoots his arrow instead of hurling his *vájra*, is unparalleled in Rigvedic mythology. The words used for "bow" and "arrow" are of Proto-Munda origin. The same is true for the name of the boar, and the word for the rice dish is likewise of non-Aryan

origin. A myth about an archer-god who cleaves one or more hills asunder, and with his *drumbhūli* (bow) and *bundā* (arrow) slays the *Emuṣā* (boar) to take possession of the cooked *odana* (rice dish), must have been a Proto-Munda myth. Both religions, that of the Proto-Munda tribes and that of the Aryan invaders, must have contained general notions about the cosmos and man's place in it. (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, deel 13, no. 7. pp. 163-182. Amsterdam 1950. N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.)

Discovery of Totemism in Farther India (K. G. IZIKOWITZ). — The Lamet live in northern Laos in French Indo-China, on both sides of the boundary between the province of Haut-Mékong and the protectorate of Luangprabang. They belong to the Palaung-Wa group of the Mon-Khmer languages, and number about 5,700 people. The Lamet are organized into seven clans which are patrilineal. Each clan has a totem; in six cases this is an animal, in the seventh case a plant. Each clan has an origin myth which tells of the clan's ancestor and his relation to his totem. A clan is called *ta*, which means ancestor. Each member of a clan is forbidden to make use of his totem. The clans have a connection with the cult of ancestors. All those belonging to the same clan consider themselves related and may not intermarry, even if they live in widely separated villages and have never seen each other. It is compulsory to have at least two clans in every village. The Lamet declare that the Khmu, with whom they have mingled, have the same clans as they. (Lamet Hill Peasants in French Indo-China. *Etnologiska Studier*. 17. Göteborg 1951. pp. 85-89.)

The Matrilineal Social Organization of the Nagas of Assam (K. M. KAPADIA). — The western Nagas of Assam exhibit a strong patriarchal leaning in their present-day social organization, especially in their law of inheritance. There are several features, however, which scarcely fit into the patriarchal pattern: minorat, property status of the wife, the woman's freedom in choosing a marriage partner, absence of polygyny, the status of the woman in public life, survival of matrilocality in the marriage ceremonies, important role of the mother's brother, kinship terminology, etc. These facts show that the Naga society is in process of change from a mother-right basis to a father-right organization. (34 pp. in 8°. Bombay 1950. The Popular Book Depot.)

Cérémonies des douze mois. Fêtes annuelles cambodgiennes. — Cet ouvrage, malgré sa brièveté, nous rapporte une série de renseignements inédits, destinés aussi bien au voyageur qu'à l'ethnologue. Bien que le Cambodge soit soumis depuis six siècles à l'influence de l'Hinayâna, on y retrouve des traces nombreuses d'un passé religieux très varié: au Palais, par exemple, où des descendants de Brahmanes officient aux côtés des moines bouddhiques. Après avoir décrit les rites propres à toutes les fêtes, les auteurs parlent de la fête du Nouvel-An, du culte des Génies fonciers, des cérémonies au jour de pleine lune et de nouvelle lune, de la Quinzaine des Morts, de la fête célébrée à la fin de la saison des pluies, de celle des cerfs-volants et des ordinations monastiques, etc. (84 pp. in 4°. Illustr. s. l., s. a. Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge.)

Africa

African Abstracts. — This quarterly review, devoted to ethnological, social and linguistic studies, commenced publication in January 1951. It provides a systematic survey of all significant articles in this field appearing in current periodicals. The abstracts are printed in either English or French. International coverage is assured by the enlistment of abstractors in various countries. The first volume of the review contains on its pages abstracts of 618 articles from 113 periodicals published in 25 countries. The new periodical is a terse guide through the rapidly growing and widely scattered periodical literature on Africa. (African Abstracts / Bulletin Analytique Africaniste, Vol. I 1950, Abstracts 1-618, pp. 192, Vol. II 1951, Abstracts 1-634, pp. 192. London, International African Institute. Price: Annual Subscription, 26 s.)

Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen Aḥmed il-Bedawī (ENNO LITTMANN). — Aḥmed il-Bedawī, dessen Grab zu Ṭanā im Nildelta verehrt wird, ist der Stifter eines Derwischordens und der populärste Heilige Ägyptens. Daß die zu seinen Ehren gefeierten Feste auf das alte Ägypten zurückgehen, ergibt sich u. a. schon daraus, daß sie nicht nach dem islamischen, sondern nach dem koptischen Kalender berechnet werden. Historisch ist über Aḥmed sehr wenig bekannt; umso reicher ist die legendarische Überlieferung, die teils literarisch, teils mündlich-volkstümlich ist. Zu letzterer gehört das Lied, das LITTMANN 1912 in Kairo aufzeichnete. Es ist eine eigenartige Mischung von Erbauungs- und Unterhaltungsliteratur; mit einem gewissen Humor werden hie und da die abstrakten mystischen Begriffe des Sufismus grobsinnlich gefaßt. Unter den Einzelheiten dieses Liedes, die zu sagengeschichtlichen Vergleichen dienen könnten, finden sich u. a. die Motive des redenden Säuglings und des starken Essers. Der offizielle Islam der Gebildeten verhält sich ablehnend zu diesen Äußerungen des Glaubens der niederen Stände. (Aḥmed il-Bedawī. Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Kl. Jahrg. 1950, Nr. 3. 73 pp. in 8°. In Kommission bei FRANZ STEINER Verlag G. m. b. H. Wiesbaden.)

Das Kanarische Berberisch in seinem sprachgeschichtlichen Milieu (ERNEST ZYHLARZ). — Zwei Arten „Berberisch“ sind für die Frage des Kanarischen zu unterscheiden: das alle Inseln infizierende „Morisco-Berberisch“ der Zeit nach der Conquista, und das auf Palma, Gomera und Ferro seit der Juba-Expedition heimisch gewordene „Libysch“ der Antike. Außerdem finden sich aber für die einzelnen Inseln genügend Materialien, um deren ganz andersartige Idiome zu untersuchen. Vielleicht Überbleibsel ehrwürdiger Sprachen der Antike. 1. Auf Ferro anscheinend Neupunisch, von verwilderten Kananäern Nordafrikas gesprochen. 2. Auf Gran Canaria und dem älteren Mahorata anscheinend ein indogermanisches Idiom, vielleicht von verwilderten Kelt-Iberern gesprochen. 3. Auf Tenerife ein vereinzelt stehendes Idiom. 4. Auf Mahorata Reste des antiken Mauretanisch, aus der Zeit vor der Libysierung Mauretanien. — Refugium und Dorado für Nordwestafrika und Spanien waren allzeit die Kanarischen Inseln, wo die Einwanderer unter den günstigen naturwirtschaftlichen Verhältnissen leicht verwilderten. (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 99. 1950. pp. 403-460.)

Séminaire d'Anthropologie Sociale d'Afrique Orientale. — Sous les auspices de l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (I. R. S. A. C.) et de l'East African Institute of Social Research, le deuxième séminaire consacré aux recherches d'anthropologie sociale portant sur les cultures et les sociétés d'Afrique Orientale s'est tenu du 16 au 21 juillet 1951 au Centre de l'I. R. S. A. C. pour le Ruanda-Urundi, à Astrida. Le premier séminaire avait eu lieu en décembre 1950, à Kampala (Uganda). — Au cours des onze sessions du séminaire, les deux thèmes principaux des divers exposés et discussions furent la structure des groupes de parenté et les bases de l'autorité politique. Prirent part aux travaux de ces réunions une trentaine de spécialistes, pour la plupart engagés dans des recherches sur le terrain. (Communication par lettre.)

Carte linguistique du Congo belge (G. HULSTAERT). — La carte ne vise pas tant à signaler tous les petits dialectes parlés au Congo belge, qu'à présenter les diverses langues tout en indiquant dans la mesure du possible les dialectes. Le but principal est de donner une vue d'ensemble en groupant les dialectes en langues. L'unification linguistique sera aidée par cet essai de délimitation des parlers qui pourraient raisonnablement se servir d'une même langue commune, à l'instar des langues « nationales » d'Europe. — Le nombre des langues parlées au Congo est ainsi fortement réduit. A côté d'un nombre de langues relativement petites, il existe quelques langues assez importantes par le territoire et le nombre des individus les utilisant, de sorte qu'une unification pourrait d'ores et déjà être entreprise pour ces langues principales. — Une note explique la situation des langues intertribales ou de traite. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires. — Collection in 8°. Tome XIX, fasc. 5. 67 pp. Avec 1 carte. Bruxelles 1950.)

America

Recent Achievements in Eskimo Research (K. BIRKET-SMITH). — The general conclusion of the investigations is that the principal sources of Eskimo culture are to be looked for in the Old World (the circumpolar region, Siberia, Amur, etc.), though some neo-Eskimo elements originated in the cultural centre of the Northwest Coast. That does not necessarily mean that the Eskimos as a people migrated from Asia to America. A continuous culture contact is all that is needed to explain the subsequent development of what we now call Eskimo culture. Questions for the future are the correlations between the culture, language and racial affinities of the Eskimo as a whole, and whether they came from a single stock or whether there were originally several distinct groups which fused together to form the Eskimo of today. (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 77, Part 2, 1947, published 1951, pp. 145-157.)

Education and Discipline in Mohave Society (GEORGE DEVEREUX). — The Mohave had neither professional teachers nor a systematic technique of education, but taught "by precept, by example and by bawling out". Play and education formed an indissoluble whole, good and evil being important points of reference. The children were given general information about ritual, taboos and customs, and were constantly admonished to be generous and helpful and to "respect themselves". They had to be tolerant of the foibles of others. They were not deluded into idealising their parents. Formerly discipline was exceedingly mild, and the Mohave did not threaten the child's basic ego-security. Corporal punishment was practically unheard of and was never applied in cold blood or on general principle. Because of this benevolence Mohave parents enjoyed the love and respect of their children. (*Primitive Man*. 23. 1950. No. 4. pp. 85. Washington.)

History of the Potato (J. G. HAWKES). — The potato was introduced into Europe at the end of the sixteenth century, and was regarded as one species until the early part of this century. Now, about fifteen species are recognized in place of *Solanum tuberosum*. The basic chromosome number is $x = 12$. Southern Peru and northern Bolivia, centres of ancient Andean civilizations, are included in the range of the *Tuberosa* series. Chromosome numbers ranging from diploid to pentaploid occur in cultivated potatoes and to hexaploid in wild species. Wild tetraploids were probably brought under cultivation. Wild potatoes with long stolons occur in nearly all areas of western South America. The original ancestor of the cultivated potato, however, probably no longer exists. No doubt, the modern potatoes show little resemblance to the first cultivated plants. (*History of Cultivated Plants*. *Nature* [London] 168. 1951. pp. 448-449.)

Evolution démographique des Indiens Alakaluf (J. EMPERAIRE). — Les Indiens Alakaluf ont occupé autrefois un territoire qui s'étendait du golfe de Penas jusqu'au Détroit de Magellan. Les récits des voyageurs du XVI^e au XX^e siècle ne contiennent pas de données précises sur le nombre des Alakaluf. Vers 1880, on estima la population à environ 3000 âmes ; ce chiffre est sans nul doute inférieur à la réalité. Depuis cette époque, les contacts avec les pêcheurs et les chasseurs de fourrure blancs eurent des conséquences désastreuses pour les Alakaluf, qui sont réduits aujourd'hui à un groupe infime. Pendant le séjour de la mission de L. ROBIN et J. EMPERAIRE (1946-1948), le nombre des Alakaluf vivant dans les archipels a passé de 99 à 88. Par leurs recherches démographiques basées sur les récits des indigènes, ces deux explorateurs sont arrivés à la conclusion suivante sur les causes directes des nombreux décès survenus au cours des dernières dizaines d'années : « Noyades, meurtres, enlèvements et disparitions, hérédo-syphilis et affections pulmonaires, tel est le triste bilan de la misère matérielle et physiologique d'un peuple qui se meurt. » (*Journal de la Société des Américanistes*. N. S. 39. 1950. pp. 187-218.)

Oceania

Indonesian Influences in Hawaiian Art (G. H. R. VON KOENIGSWALD). — The curious headdress of the hawaiian aumakua-figures with its multitude of hats makes only sense if it is derived from an original little hut with a multitude of roofs, and this in turn is typical for Indonesia, especially for Sumatra. One gets the impression that the hawaiian sculpture is a tri-dimensional misinterpretation of a two-dimensional picture. We find these pictures on sumatran textiles which occur in a limited region of the Westcoast of South Sumatra: human figures which stand in neat little huts and clearly represent idols. The position of the body is the same as that of hawaiian aumakua-figures, the same open mouth, the cheeks downwards prolonged: the multitude of triangular hats. As the headdress of the hawaiian figure is clearly a misunderstanding, the sumatran design must be the prototype. There is reason to suppose that the sumatran influence goes back to the period, that the Polynesians were still inhabitants of Asia. (*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 107, 4^e aflevering, 's-Gravenhage 1951.)

Oceanic Material in Bu-Hwan, a Hill Dialect of Formosa (DOUGLAS CHRÉTIEN). — J. H. KLAPROTH (1822), J. CRAWFORD (1852) and H. C. VON DER GABELENTZ (1859) assigned the dialects of Formosa to the Malayo-Polynesian family. A comparison of one of the dialects confirms this hypothesis. There exists a list of about 160 words compiled in 1873 among the Bu-Hwan, one of the southern tribes of the Ataiyal group. Out of this list 19 words can be found in DEMPWOLFF's „Austronesisches Wörterverzeichnis“. A comparison of the phonology and the word structure confirms the existence of Oceanic, probably Indonesian, elements and suggests that we have been dealing with an Indonesian language; there is, however, no conclusively proven connection with any particular one of the Indonesian languages treated by DEMPWOLFF. (*Semitic and Oriental Studies. A Volume Presented to WILLIAM POPPER on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday*. pp. 65-77 Berkeley and Los Angeles 1951.)

Bibliographie

Ur- und Frühgeschichte als historische Wissenschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von ERNST WAHLE. Herausgegeben mit Unterstützung von ALBRECHT DAUBER und HORST KIRCHNER. VIII + 355 pp, in 8°. Mit 12 Tafeln, mehreren Illustr. und Tabellen. Heidelberg 1950. CARL WINTER, Universitätsverlag. Preis : DM 35.—.

Die in dieser Festschrift gesammelten Aufsätze sind in drei Gruppen gegliedert : 1. Zur Geschichte und Methode der frühgeschichtlichen Forschung, 2. Aus der Arbeit der frühgeschichtlichen Forschung, 3. Frühgeschichte und Nachbarwissenschaften. Die erste Reihe beginnt mit zwei Aufsätzen zur Forschungsgeschichte : „Heinrich Schreiber und die oberrheinische Frühgeschichtsforschung im 19. Jahrhundert“ von F. GARSCHA und „Ein eigenartiger Deutungsversuch zu Wilhelmis Sinsheimer Totenhügeln“ von HANS GUMMEL, der sich vor allem mit dem englischen Prähistoriker J. M. KEMBLE befaßt. Es folgt die bemerkenswerte methodologische Abhandlung „Frühgeschichtsforschung und historische Kombination“ von H. KIRCHNER, deren Stärke in der Vorführung konkreter Probleme und Beispiele liegt. Ich freue mich, darin den auf meine „Weltgeschichte der Steinzeit“ bezüglichen verständnisvollen Satz zu finden : „Die zahlreichen Vorbehalte und Fragezeichen, womit eine globale Überschau ... notwendig arbeiten muß, werden mehr als aufgewogen durch die Tiefe der Einsichten, wie sie eine solche Synthese vermittelt : Nirgends ist bisher z. B. so anschaulich wie in diesem Werk und besonders auf den ihm beigegebenen Karten zum Ausdruck gebracht, 'wie die räumliche Differenzierung der Gesittung mit der Zunahme ihrer Entwicklung immer größer wird und wie die ehemals allein das Bild beherrschenden Urkulturen mehr und mehr in die peripheren und unwirtlichen Gebiete zurückweichen'.“ Der Artikel „Typostrophismus und Typologie“ von O.-F. GANDERT weist einen gewissen Parallelismus zwischen dem allgemein biologischen und dem kulturgeschichtlichen Entwicklungsrhythmus auf. Um das dringliche „Problem der ethnischen Deutung in der Frühgeschichte“ bemüht sich in Fortführung WAHLE'scher Gedanken H. J. EGGERS, und in ganz ähnlicher Richtung bewegen sich die Ausführungen von U. KAHRSTEDT über „Grundsätzliches zu historischen und archäologischen Grenzen“. Beide unterstreichen, daß archäologische Grenzen keineswegs immer ethnische Bedeutung haben müssen, sondern auch politische und geistesgeschichtliche Komplexe andeuten können. Ich möchte hinzufügen, daß das letztere besonders in Betracht zu ziehen sein wird, wenn es sich um immer höher entwickelte Kulturen handelt. Ein konkretes Beispiel für solche Untersuchungen bietet der Aufsatz von E. STURMS, „Die Ausgrabungen in Rutzau und Bauske mit einem Exkurs : Frühgeschichtliche Fundgruppen und heutige Dialektgruppen in Lettland und Litauen“. Einem Sonderproblem, der Beziehung zwischen Keramik und Vorbildern aus anderen Stoffen, geht F. TISCHLER in der Studie „Zum Aussagewert keramischer Kopien“ nach. Vielleicht kann ihm bei der Weiterarbeit an diesem Thema der alte Aufsatz von M. HOERNES „Die Formenentwicklung

der prähistorischen Tongefäße und die Beziehungen der Keramik zur Arbeit in anderen Stoffen“, Jahrb. f. Altertumskunde (Wien), V, 1911, von Nutzen sein. Die Gruppe wird von den Aufsätzen „Steingerät und handelnder Mensch“ von E. SCHMID und „Der Forschungsstand als innere Gültigkeitsgrenze der Fundkarte“ von A. DAUBER beschlossen.

Die zweite Aufsatzreihe eröffnet O. RYDBECK mit Darlegungen über „Ein Steinzeitproblem“. Er vertritt darin die Ansicht, daß das Grab von Bäckaskog im nō. Schonen, mit sitzendem Hocker, Vogelpfeil mit Feuersteinspitzen und sog. Weidemesser, nicht anzyluszeitlich ist, wie andere Forscher annehmen, sondern der Ganggräberzeit angehört, wie denn überhaupt die Bestattungen dieses Typus nicht meso-, sondern neolithisch sind. M. HELL befaßt sich mit einem „Tongefäß der Rössener Kultur vom Alpenrand“ (Salzburg), K. BITTEL mit „Zwei Bronzestatuetten aus Komagene“ (Götterpaar, vor 2000 v. Chr.), W. KIMMIG mit einem „Fund der frühen Bronzezeit von Seefeld, Kr. Müllheim“, wobei weit auf die spätneolithischen und frühbronzezeitlichen Kulturverhältnisse am Oberrhein angegriffen wird. O. PARET deutet „Die spätkeltischen Viereckschanzen“, bisher meist als Gutshöfe angesehen, als militärische Anlagen. Speziellere Themen behandeln auch die Aufsätze von B. HEUKEMES, „Eine glasierte Gladiatorendarstellung von Karlsruhe-Grünwinkel“, von JOACHIM WERNER „Römische Trinkgefäße in germanischen Gräbern der Kaiserzeit“, von R. NIERHAUS „Die Westgrenze von Noricum und die Routenführung der Via Claudia Augusta“, von JONAS PUZINAS „Die Flügelfibeln in Litauen und ihre Bedeutung für die Handelsgeschichte“, und von O. TSCHUMI „Schmuckketten in der Ur- und Frühzeit“. Von allgemeinerem Interesse ist der Aufsatz „Die Hauptgötter der Kelten und Germanen“ von F. SPRATER, eine bündige Zusammenfassung des vorhandenen Materiales mit einleuchtender Deutung. Der Menhir wird als Symbol der Weltsäule erklärt. P. GOESSLER äußert sich „Zu allerlei Problemen unserer alemannischen Frühzeit, besonders den Michelsbergen“, K. W. KAISER legt topographisch-historische Forschungsergebnisse über „Das Kloster St. German bei Speyer“ vor.

Die Reihe „Frühgeschichte und Nachbarwissenschaften“ beginnt mit einer geologischen Abhandlung von E. BECKSMANN „Die Fundstelle des Homo heidelbergensis in ihrer erdgeschichtlichen Bedingtheit“. R. GRADMANN richtet in seinem Beitrag „Die archäologische Karte als Hilfsmittel der Siedlungsgeographie“ an die Prähistoriker den lebhaften Appell, archäologische Karten auszuarbeiten, und gibt diesbezügliche technische Winke. R. THURNWALD spricht über „Psychosoziozoologische Völkerforschung und Frühgeschichte“ in einer Weise, für die mir das Verständnis fehlt. Äußerst wertvoll ist der Artikel „Keltisch oder Illyrisch. Über die sprachliche bzw. ethnische Zuweisung vordeutscher Ortsnamen“ von H. KRAHE. S. SCHOTT trägt in dem Aufsatz „Vorgeschichtliche Handelswege in Ägypten“ eine neue Auffassung über das Verhältnis zwischen älterer und jüngerer Negadekultur vor. Ein Referat von F. ERNST über „Frühgeschichte und Geschichte im heutigen England“, ein klärender Aufsatz über „Goethes Verhältnis zu Frühgriechischer Kunst“ von R. HERBIG, „Gedanken über die künftige Gestaltung der Monumenta Germaniae historica“ von F. BAETHGEN und das Verzeichnis der wissenschaftlichen Schriften WAHLES beschließen den gehaltvollen Band.

OSWALD MENGHIN, Buenos Aires.

Bouman K. Herman. *Forgotten Gods. Primitive Mind from a Traveller's Point of View.* XII + 98 pp. in 8°. With a portrait and 29 illustr. Leiden 1949. E. J. BRILL. Price: Fl. 6.—.

De psycholoog BOUMAN schonk ons een boek, zoals de ethnologie dit reeds lang van psychologen gewend is: vol treffende combinaties, frappante visies en gewaagde conclusies. Het is bekend, hoe de naïeve primitieve geest gelijkend op verwissel tmet gelijk aan, analogie is identiteit, en ofschoon BOUMAN hierop wijst als een onjuiste denkstructuur, maakt hij zelf onwillekeurig van verschijnenselen, die op elkaar gelijken

eveneens gelijkheden, terwijl de historicus weet, dat op elkaar lijkende verschijnselen lang niet altijd uit een en dezelfde bron voortkomen en gelijk zijn aan elkaar. Het blijkt steeds duidelijker, dat hoe meer de ethnologie de primitieve mentaliteit bestudeert, des te klaarblijkelijk het wordt, hoe variabel, soepel en onberekenbaar de geest ook reeds in dit stadium der ontwikkeling is. Het is voor mij ondoendlijk — deze bespreking zou meerdere bladzijden beslaan — indien ik alle conclusies, die BOUMAN uit gelijkheden trekt, hier zou opsommen. Uit mijn talrijke aantekeningen, die ik maakte bij het lezen van dit boek, wil ik er enige uitlichten. De historische verbinding van de minotaurus met de stierengevechten in Spanje en Portugal bezit een grote waarschijnlijkheid, maar de verdere samenhang, het doden van dit dier met het doden van de zieke of zwakke koning of priesterkoning in verband te brengen, opdat het leven en het rythme der wereld niet verstoord of verzwakt wordt, maar weer krachtig zal opbloeien in een jonge opvolger en verder dit gelijk te stellen met de dood en verrijzenis van Jesus Christus, gaat toch wel te ver. Deze laatste structuur is immers een geheel andere. Hij was in de ogen van het volk immers geen priester of God. Zij straffen Hem omdat Hij in hun ogen God had beledigd.

Nog sterker is de volgende combinatie. Na allereerst op het bekende feit gewezen te hebben, dat vooral in Italië op de heidense tempels of heilige plaatsen de latere godsdienst van het Christendom zijn heiligdommen oprichtte, verwijst de auteur naar Rocamadour in de Dordogne (Zuid-Frankrijk). Deze streek is bekend door zijn vele prae-historische tekeningen in rotsholen. In genoemde plaats is de kerk tegen de rotswand aangebouwd en vormt daardoor ook een soort heilig rotshol. Het merkwaardige is nu, dat het beeld van de H. Maagd in deze rots aangebracht is en een zwart gelaat bezit. Zwarte Madonna's komen meer voor in Europa en bewijzen de hoge ouderdom van het beeld, aldus de auteur. Hier hebben we, aldus de auteur, wederom een geval, dat op een oude, heilige, heidense plaats een latere godsdienst een tempel heeft gebouwd. In het steentijdperk leefden de jagers hier in de rotsholen en als hun hoofd stierf, begroeven ze hem in een van deze holen, dat zij daarop verlieten want het was een gevreesde, heilige plaats. Zo ontstond op zulk een plaats de „genius loci-verering“. Het Christendom nam later deze heilige plaats over en de zwarte kleur van het gelaat van de Madonna behoudt tot op den huidigen dag het kenmerk hiervan nl. „the black spectre of the dead man“.

Deze voorbeelden mogen voldoende zijn, om te laten uitkomen welke werkwijze en opvattingen de auteur huldigt.

B. VROKLAGE †.

Anwander Anton. *Die Religionen der Menschheit.* XVI + 400 pp. in 8°.

Mit 67 Abbildungen und 1 Religionskarte im Anhang. Zweite, umgearbeitete Auflage. Freiburg i. Br. 1949. Verlag HERDER. Preis: sFr. 19.50.

Gegenüber der ersten Auflage, die zwanzig Jahre früher erschien, ist der Grundplan nicht wesentlich verändert, dagegen sind in vielen Einzelheiten neue Forschungsergebnisse und Theorien berücksichtigt (vgl. p. VIII). Die Darstellung ist allgemeinverständlich, jedoch wegen des knappen Raumes (auf 291 Seiten werden alle irgendwie bedeutenden Religionen behandelt) manchmal etwas zu gedrängt. Die Bibliographie ist gut ausgewählt, allerdings scheint dem Autor infolge der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse manche neuere Literatur noch nicht zugänglich gewesen zu sein. So sind auch die Zahlen der Konfessionsstatistik (p. 10) „meist überholt“, wie der Verfasser selbst sagt. Daß er von einem offenbarungsgläubigen Standpunkt ausgeht, ist sein gutes Recht¹; es wäre aber wohl zweckmäßiger gewesen, bei der Definition der Religion (p. 1-5) nicht mit der übernatürlichen Offenbarungsreligion zu beginnen, sondern mit einer Definition, die auf alle religiösen Phänomene anwendbar ist.

Es sei gestattet, auf einige verbesserungs- oder ergänzungsbedürftige Einzelheiten hinzuweisen: Statt „Prähistorik“ (p. 15 f.) würde es besser „Prähistorie“ heißen. — In der Darstellung der „Naturreligionen“ (p. 25-43) ist manches zu sehr verallgemeinert — was allerdings bei der Knappheit der Darstellung schwer zu vermeiden ist. — p. 72 wird noch auf einen Text über den „Weißen Heiland“ bei den Azteken aus dem religionsgeschichtlichen Lesebuch (p. 293-378) hingewiesen, der bei der Neubearbeitung weggefallen ist. — *Enuma eliš* heißt nicht „Das oben“ (p. 143), sondern „Als oben“. — p. 144 und 335 wird die volksetymologische Form „Sündflut“ statt „Sintflut“ gebraucht. — Daß der Philistergott *Dagon* einen Fischschwanz hatte, ist eine erst seit dem Mittelalter bezeugte rabbinische Legende, die in den Originalquellen keine Stütze findet (vgl. Reallexikon der Assyriologie, Bd. II [Berlin-Leipzig 1933 ff.], Art. *Dagan*, p. 101 a). — Über den „Hochgott“ in der altägyptischen Religion (s. p. 157-161) wären jetzt die Arbeiten von H. JUNKER zu vergleichen; siehe *Anthropos* 46. 1951. 657-658. „Neapel“ auf p. 222 ist ein Druckfehler für „Nepal“. — p. 239 werden die Sabier mit Südarabien in Verbindung gebracht — wohl veranlaßt durch irrtümliche Gleichsetzung mit den Sabäern. — p. 264 muß es statt „Akbar-Universität“ heißen „al-Azhar-Universität“. — Auf der Religionskarte sind die Anhänger der Naturreligionen als „Fetischdiener u. a.“ bezeichnet, was besser vermieden worden wäre.

Sollte es zu einer dritten Auflage kommen, so sähe man diese kleinen Schönheitsfehler in einem Buche, das für weitere Kreise recht nützlich ist, gern beseitigt.

JOSEF HENNINGER.

Hengstenberg Hans-Eduard. *Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft.* (Schriften aus dem Kreis der Besinnung.) 201 pp. in 8°. Nürnberg 1949. GLOCK und LUTZ.

„Die gesellige Verbundenheit von Mensch zu Mensch hat ein eigenes Sein, das vom Sein der einzelnen Glieder zu unterscheiden ist und daher eine eigene metaphysische Untersuchung fordert“ (p. 14). Mit dieser These stellt sich der Verfasser in Gegensatz zu verschiedenen individualistischen und positivistischen Theorien, die das Soziale nur als eine nachträgliche, mehr oder weniger willkürliche Hinzufügung zur menschlichen Natur betrachten. Als Voraussetzung für die metaphysische Untersuchung des sozialen Seins unternimmt es HENGSTENBERG zunächst, den „statischen“ aristotelischen Seinsbegriff durch einen „dynamischen“ zu ersetzen (pp. 19-47). Im 2. Kapitel behandelt er die Begriffe Gemeinschaft, Gesellschaft und Masse zunächst phänomenologisch (pp. 49-90), dann sucht er Gemeinschaft und Gesellschaft metaphysisch zu bestimmen, indem er den im 1. Kapitel aufgestellten Seinsbegriff mit seinen „Existenzialen“ auf diese Gebilde anwendet (pp. 90-119). Im 3. Kapitel sollen diese Ergebnisse für ein Ordnungsbild der wirklichen Gesellschaft ausgewertet werden (pp. 121-201).

Solche Untersuchungen, die auf Klärung wesentlicher Grundbegriffe hinzielen, sind auch für eine vorwiegend historisch gerichtete Soziologie beachtenswert. Die Stellungnahme zu den einzelnen Thesen HENGSTENBERGS wird allerdings dadurch erschwert, daß er sich häufig auf Ausführungen in anderen (teils früher erschienenen, teils erst angekündigten) Werken beruft, die bei einer umfassenden Erörterung dieser Probleme ebenfalls berücksichtigt werden müßten.

JOSEF HENNINGER.

¹ Vgl. darüber auch seine Schrift: „Die Brücke zwischen Himmel und Erde.“ Das Christentum im Kranz der Religionen (188 pp. in 8°. ECHTER - Verlag, Würzburg 1948. Preis DM 3.80), besonders den Abschnitt: Das Christentum als Erfüllung (a. a. O. p. 80-120).

Storms G. *Anglo-Saxon Magic*. IX + 336 pp. in 8°. The Hague 1948.
MARTINUS NIJHOFF.

Das fleißige und umsichtige Buch legt die Texte sämtlicher angelsächsischer Zaubersegen im Original und in englischer Übersetzung vor, und gibt zu jedem Segen eine ausführliche Kommentierung. Das bedeutet bei 86 Nummern eine Darstellung des ganzen magischen Volksglaubens des englischen Frühmittelalters. 16 Gebete, die als Zaubersformeln benutzt wurden, sind in einem Anhang beigegeben und gleichfalls kommentiert. Die Einleitung unterrichtet über die volksglaubensmäßigen Grundlagen im Sinn der geläufigen magischen Theorien und mit wertvoller Aufweisung der speziellen angelsächsischen Zusammenhänge wie der seit ADALBERT KUHN immer wieder betonten großen indogermanischen Übereinstimmungen. Von älterer Literatur vermißt man HEINRICH HARMJANZ, *Die deutschen Feuersegen* (= FFC No. 103). Nach STORMS ist jetzt die Abhandlung von KARL HELM, *Der angelsächsische Flursegen* (Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. XLI. 1950. p. 34 ff.) erschienen.

LEOPOLD SCHMIDT.

Cles-Reden Sibylle. *Das versunkene Volk*. Welt und Land der Etrusker. 180 pp. in 4°. Mit 69 Bildtafeln und 1 Karte. Innsbruck-Wien 1948.
MARGARETE FRIEDRICH ROHRER Verlag. Preis : in Halbleinen sFr. 24.—.

Ausgehend nicht von einer kritischen Untersuchung, sondern von einem Erlebnis beim Besuch der Totenstadt von Caere, will das Buch nicht Theorien aufstellen oder werten, sondern einem weiteren Leserkreis etwas von dem Zauber der etruskischen Welt vermitteln. Ein Teil der 69 Bildtafeln bringt bisher unveröffentlichte Kunstwerke. — Jenseitsvorstellungen, Religion und Lebenskunst der Etrusker und ihr geschichtliches Schicksal werden geschildert. Einzelkapitel behandeln Caere, Tarquinia, Vulci, Cosa, Veji, Clusium, Bolsena, Orvieto und Velathri.

F. B.

Manker Ernst. *Menschen und Götter in Lappland*. 217 pp. in 8°. Mit 64 Bildtafeln und 1 Karte. Zürich 1950. Morgarten Verlag, CONZETT & HUBER.

Wenn man das Buch aus der Hand legt, dann ist es, als habe man einen spannenden Ausflug durch eine frische Landschaft zu naturhaften Menschen gemacht. E. MANKER unterhält einen dabei als ein aufgeschlossener Begleiter, der über alles Bescheid weiß ; er hat auf seinen ausgedehnten Wanderungen das Völkchen der Lappen gründlich kennengelernt und sein Leben und Treiben im Bilde festgehalten. Die zahlreichen und großen Aufnahmen sind wirklich hervorragend.

D. S.

Schuster Carl. *Joint-Marks*. A possible index of cultural contact between America, Oceania and the Far East. (Kon. Instituut voor de Tropen, Amsterdam. Mededeling No. XCIV. Afd. Culturele en Physische Anthropologie, No. 39.) 52 pp. in 8°. With 1 map and 82 figs. Amsterdam 1951. Kon. Instituut voor de Tropen. Price : Fl. 2.75.

Soweit ich die Literatur überblicke, dürfte wohl KREICHGAUER der Erste gewesen sein, der die „Gelenk-Marken“ auf den Abbildungen der Alten und Neuen Welt als Indizien für mögliche Hin- und Herbeziehungen namhaft machte (DAM. KREICHGAUER,

Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. P. W. SCHMIDT - Festschrift, Wien 1928, p. 367 f.). SCHUSTER, dem diese Publikation anscheinend entgangen ist, greift das gleiche, heute mehr denn je aktuelle Thema mit einer äußerst reich dokumentierten Sonderstudie auf. Seine Absicht ist nicht, ein historisches Problem zu lösen, sondern eine morphologische Untersuchung vorzulegen, die evtl. später mit zur Lösung des Problems beitragen kann. Er will eine Bestandsaufnahme aller morphologischen Ähnlichkeiten, die sich zum Problem der „Gelenk-Marken“ finden lassen, zusammenstellen, wobei er sich durchaus des hypothetischen Charakters der geschichtlichen oder auch nur ideenhaften Zusammengehörigkeit bewußt bleibt (p. 3). Drei geographische Räume sucht er mit Bienenfleiß nach den Parallelen ab: Amerika, Ozeanien und Ostasien. Methodisch wäre es nun äußerst wichtig zu wissen, ob etwa auch Afrika Ähnlichkeiten aufzuweisen hat. Das vom Verfasser aufgefundene Material läßt mit einiger Berechtigung folgende Arbeitshypothese aufstellen: Die in der Malerei und Plastik aus bestimmten Vorstellungskomplexen heraus ursprünglich auf den Körpergelenken angebrachten anthropomorphen Gesichtsbilder reduzierten sich im Laufe der Zeit zu bloßen Augendarstellungen, dann zu Punkten, Höckern, Scheiben u. ä. auf den Gelenken und führten schließlich zur Verlagerung dieser „Marken“ zwischen die Gelenke, besonders zwischen Ellbogen und Knie der hockenden Tier- und Menschengestalten. Wenn diese Arbeitshypothese auch nur zu einem bescheidenen Prozentsatz recht behält, wäre wirklich etwas Greifbares von den angenommenen Beziehungen zwischen der Alten und Neuen Welt zu fassen. Doch der Autor beeilt sich immer wieder, uns ausdrücklich zu versichern, daß es ihm weniger auf die Hypothesen als auf die Materialsammlung ankommt, und er tut gut daran. Auch ich halte die fleißige Zusammentragung des einschlägigen Materials, das bisher niemand so systematisch gesammelt hat, für den größten und bleibenden Wert dieser Studie. Hier liegen die Ansatzpunkte für weitere Untersuchungen, deren sich vor allem erst einmal die Spezialisten der Lokalkulturen annehmen müssen. Erst aus der soliden Kenntnis der lokalen Besonderheiten und deren sorgfältiger Interpretation können wir schrittweise von Gruppe zu Gruppe weiterkommen, die Kontinuität der Formen und Grundideen belegen und daraus schließlich Beweise auf größerer oder geringerer Sicherheitsbasis ableiten. Der Autor durfte sich mit Recht in den selbstgewählten Grenzen auf das äußere Erscheinungsbild beschränken, wenn er auch bei Gelegenheit hie und da innere Begründungen und Interpretationen anmerkt. Theoretisch können aber stilisierte Formen auf ganz verschiedene Anfangsbilder zurückgehen und darum trotz äußerer Ähnlichkeit im Endprodukt doch einander wesensfremd sein. Wie es im Einzelfall nun wirklich historisch gewesen und als Endform geworden ist, wird uns in den meisten Fällen nur der Spezialist beantworten können. Ich erinnere z. B. nur an die häufigen Darstellungen der Augen in den altmittelamerikanischen Kulturen, wo auch „Gelenk-Marken“ zu finden sind, aber wohl nur aus dem größeren Ideenkreis der Augendarstellungen überhaupt richtig interpretiert werden können (vgl. dazu: H. BEYER, Das Auge in der altmexikanischen Symbolik. Arch. f. Anthr., N. F., 10. 1911. pp. 39-42; FRANZ TERMER, Ethnologische Bemerkungen über die Augen bei den Altmexikanern und Maya. Klinische Monatsblätter f. Augenheilkunde, 110, 1944, p. 237-251). Diese grundsätzlichen Forderungen und Bedenken treffen natürlich die vorliegende Studie des Verfassers in keiner Weise, da sie keine Probleme lösen will. „Our purpose is not to solve the problem, but merely to sharpen the focus on one of its many phases“ (p. 40). Mit diesen Worten schließt der Verfasser seine Studie, die in ihrer reichhaltigen Materialsammlung und -sichtung sich den Dank aller verdient hat, die als Kulturhistoriker für die evtl. Beziehungen zwischen der Alten und Neuen Welt Interesse haben.

GEORG HÖLTKER.

Ryckmans G. *Les religions arabes préislamiques*. (Bibliothèque du Muséon, Vol. 26.) Deuxième édition. 65 pp. in 8°. Avec 3 planches. Louvain 1951. Publications Universitaires, 2, Place Cardinal Mercier. — Bureaux du Muséon, 3, Place de l'Université.

En 1947, G. RYCKMANS publia dans l'Histoire générale des religions, éditée par M. GORCE et R. MORTIER (Editions ARISTIDE QUILLET, Paris), sa contribution sur les religions arabes préislamiques¹, qui fut accueillie très favorablement par les critiques². Pour rendre plus accessible un travail de synthèse, qui peut rendre de grands services non seulement aux orientalistes, mais aussi aux représentants d'autres disciplines, l'auteur le publie maintenant, avec l'autorisation de M. ARISTIDE QUILLET, en seconde édition. Le texte n'a subi aucune modification ; seul un appendice, contenant quelques addenda au texte et un supplément à la bibliographie, a été ajouté à la fin du livre (pp. 61-64) ; en revanche, la plupart des illustrations ont été supprimées pour réduire le volume à un minimum de dimensions.

Le texte se compose de trois chapitres : Arabie Centrale (territoire où les sources épigraphiques font défaut, pp. 7-18) ; Arabie Septentrionale (territoire s'étendant du Hedjâz septentrional au Haourân, où ont été trouvées les inscriptions lihyanites, thamoudéennes et safaitiques, pp. 19-24), et enfin l'Arabie Méridionale (région des hautes civilisations de Ma'in, Saba, etc., pp. 25-49). Les 530 notes qui suivent (pp. 49-56) contiennent une documentation très exacte, et la bibliographie (pp. 57-60) avec le supplément (pp. 63-64) permet aux intéressés d'approfondir l'étude des détails qui, dans un travail tellement concis, n'ont pu être traités d'une manière exhaustive.

Dans chaque chapitre, l'auteur traite d'abord des croyances et des institutions religieuses, puis des divinités ; il a toujours soin de distinguer ce qui est certain de ce qui n'est qu'hypothétique. Etant surtout épigraphiste et philologue, il préfère s'en tenir aux faits bien documentés plutôt que faire des systématisations trop peu fondées ; aussi, la spéculation et la polémique n'occupent-elles que très peu de place, à part quelques petites remarques critiques sur les théories de D. NIELSEN. L'essai de synthèse publié par ce dernier en 1927³, trop incomplet et trop influencé par la tendance à ramener les divinités à la triade astrale lune — soleil — Vénus, est maintenant avantageusement remplacé par ce travail de RYCKMANS, très dense et documenté dans tous ses détails. Pour l'Arabie Centrale, le livre de WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, reste encore indispensable, mais il faut être réservé envers certaines de ses interprétations ; RYCKMANS ne les combat pas directement, mais ne les fait pas siennes non plus, en les passant sous silence. On peut seulement espérer que la méthode comparative basée sur les dernières acquisitions de l'ethnologie, et peut-être des trouvailles épigraphiques, feront encore plus de lumière sur cette partie de l'Arabie si importante pour l'histoire des religions, mais jusqu'ici moins connue que les régions méridionales et septentrionales de la péninsule.

JOSEPH HENNINGER.

Tritton A. S. *Muslim Theology*. (JAMES G. FORLONG Fund, vol. XXIII.) 218 pp. in 8°. London 1947. LUZAC & Co.

Der Buchtitel ist insofern irreführend, als es sich nicht um eine systematische Darstellung des muslimischen theologischen Lehrgebäudes der Gegenwart handelt, sondern um einen Abriß der Geschichte der islamischen spekulativen Theologie von

¹ Tome IV, pp. 307-332, 526-534.

² Cf. par exemple : E. DHORME. *Les religions arabes préislamiques* d'après une publication récente. *Revue de l'histoire des religions*, tome 133. 1947/48. pp. 34-48 ; d'autres références voir dans l'édition présente, p. 6, note 2.

³ Dans : *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*. Tome I. (Copenhague 1927.) pp. 157-250.

Muhammeds Tod bis zum Ende des 5. Jahrhunderts d. H., die der Verfasser in neun Kapiteln behandelt : 1. Introduction (Koran — The Background — Summary) ; 2. The early sects ; 3. Beginnings of theology ; 4. Mu'tazila ; 5. Reaction ; 6. Interlude ; 7. Second stage ; 8. Orthodoxy ; 9. Last phase.

Wer eine Belehrung darüber sucht, welche Ursachen die einzelnen Lehrmeinungen ausgelöst haben, wird das Buch enttäuscht aus der Hand legen. Gewiß muß man zugeben, daß es bei dem heutigen Stande der Forschung noch nicht möglich ist, bei jeder Lehrmeinung anzugeben, welcher Ursache sie entsprungen ist. Wo es aber möglich ist, da muß man sie anführen. Wohl bietet der Verfasser eine Unmenge von Zitaten aus den arabischen Quellen in englischer Übersetzung nebst Anekdoten über Aussprüche von Theologen, aber all das meist ohne Stellungnahme zu deren Glaubwürdigkeit und Wert. Äußerst selten zitiert er europäische Spezialarbeiten und entschuldigt sich deshalb im Preface mit den Worten : „the reason is that references are not given when the facts can be found easily in standard books with indices or from the table of contents in *Al-Milal wal-niḥal*“. Das ist eine recht merkwürdige Einstellung eines Verfassers.

Nun zu einigen Einzelheiten. Wenn man auch erwartet, daß der Leser eines solchen Buches gewisse Grundkenntnisse mitbringt, so enthebt dies den Verfasser noch lange nicht der Mühe, die Termini technici genauestens zu erklären. So z. B. schreibt er auf p. 20 Anm. 1 : „Der Name *Shi'a* wird auf verschiedene Art erklärt. Man hat ihn gegeben, weil . . .“ Nennt man so etwas eine Erklärung eines Ausdrucks ? Oder auf der gleichen Seite wird der Terminus *Rāfiḍi* überhaupt nicht erläutert (hier wird die auf die Anmerkung sich beziehende Ziffer 1 wohl 2, und einige Zeilen tiefer die Ziffer 2 wohl 3 heißen müssen). So geht es fast das ganze Buch durch. Auf p. 54, Z. 13 lies *Hīva* statt *Hīra*.

Vielleicht hätte die Übersichtlichkeit gewonnen durch Anwendung verschiedenartigen Druckes ; so z. B. ist die Überschrift „The Baghdad School“ (p. 95) in der gleichen Schriftart gehalten wie die Überschrift „God“ (p. 96), die doch nur eine Unterteilung des Kapitels zum Ausdruck bringen soll.

Den Beschluß des Buches bilden ein Appendix, eine Bibliography und Indices (I. Persons, II. Sects, III. Subjects). Die Bibliographie, besonders der Teil Works in European languages, ist sträflich ungenau gearbeitet und ist voll Druckfehler, wenn man an Druckfehler glauben darf. Auch wäre es endlich an der Zeit, wenn jene englischen Druckereien, die nichtenglische Texte zu drucken haben, sich endlich die Buchstaben ä, ö, ü, Ä, Ö, Ü beschaffen würden, die doch nicht nur in der deutschen Sprache, sondern auch im Schwedischen, Ungarischen, Türkischen usw. dauernd vorkommen.

J. M. WILH. FRIEDRICH.

Van den Branden Alb., S. M. *Les inscriptions thamoudéennes*. (Bibliothèque du Muséon, Vol. 25.) XVI + 599 pp. in 8°. Avec 22 planches. Louvain-Heverlé 1950. Bureaux du Muséon, Chaussée de Wavre 72.

Les premiers textes thamoudéens furent copiés en 1876 et publiés en 1891 par CH. DOUGHTY. A partir de cette date, la documentation sur ce dialecte nord-arabe s'est enrichie, grâce à l'intrépidité de plusieurs explorateurs, de sorte que nous possédons aujourd'hui à peu près 2000 textes et graffites thamoudéens. Plusieurs spécialistes se sont successivement occupés de leur déchiffrement ; parmi ceux-ci, il faut mentionner surtout E. LITTMANN, J. J. HESS, HUBERT GRIMME, G. RYCKMANS et F. V. WINNETT. Depuis 1940, aucun travail spécial n'avait plus été consacré au thamoudéen. Le R. P. VAN DEN BRANDEN, élève de G. RYCKMANS, a repris l'étude de ces textes sur une base très large. Son but était d'établir définitivement toutes les valeurs de l'alphabet thamoudéen (qui consiste en 29 signes consonantiques). « C'est en nous basant sur l'étude des textes d'après leur répartition géographique, suggérée par notre maître G. RYCKMANS, que

nous sommes arrivé à suivre les différents stades d'évolution chronologique et locale par lesquels a passé l'alphabet thamoudéen. Les valeurs manquantes ou douteuses jusqu'à présent ont été découvertes ou fixées au moyen de cette méthode » (p. V).

En effet, la plus grande partie du livre (pp. 44-510) est occupée par l'étude détaillée de toutes les inscriptions, réparties en 22 groupes selon le critère géographique. Tandis que dans le texte les inscriptions ne sont données qu'en transcription, on trouve sur les planches II à XX, reproduits en écriture originale, plusieurs textes d'une importance spéciale ou difficilement accessibles. (Les planches XXI et XXII contiennent des cartes, qui sont malheureusement difficilement lisibles dans la reproduction parce que les noms y sont écrits en très petit caractère.) Le vocabulaire (pp. 511-547) et la concordance générale (pp. 549-597) contribuent considérablement à la valeur du livre et en facilitent l'usage.

Cependant, ce qui intéressera un nombre de lecteurs plus grand encore, c'est l'introduction, beaucoup plus brève (pp. 1-43), mais de caractère synthétique. Après des notes historiques sur la découverte et le déchiffrement des textes (pp. 1-7), le peuple thamoudéen et sa religion (pp. 7-15), elle condense dans les « Notes grammaticales » (pp. 15-43) les résultats acquis par l'analyse détaillée de la partie épigraphique (pp. 44 à 510) sur l'écriture et la langue thamoudéennes. Les résultats principaux sur l'alphabet thamoudéen sont les suivants : « Nous pensons que l'alphabet thamoudéen est un, et bien déterminé. Ce n'est pas un « Alphabet im Werden », c'est-à-dire qui est en train de se constituer, ... ni un groupe de plusieurs alphabets ... Mais, soit en raison d'une tendance au cursif, soit par suite d'une déformation des lettres due à la négligence, cet alphabet a évolué d'une façon sensible durant son existence de 7 à 8 siècles » (p. 17). L'alphabet thamoudéen tire probablement son origine du dédanite (p. 25) ; celui-ci est daté généralement du VI^e - V^e siècle avant J.-C. ; il faut donc conclure que les plus anciennes inscriptions thamoudéennes sont de la même époque (p. 23). A partir de là, elles sont attestées jusqu'au III^e siècle de notre ère. L'alphabet thamoudéen a maintenu sa physionomie pendant toute cette période, tout en évoluant en deux courants et avec des variantes locales (p. 25). (Pour les détails, voir le tableau synoptique sur la planche I.) Plusieurs signes représentent une double et même une triple valeur. La valeur respective doit être déterminée d'après le courant d'évolution auquel le signe appartient (p. 32).

Tels sont, brièvement rapportés, les résultats principaux de cette étude très fouillée. Il appartient aux spécialistes de se prononcer sur les détails, mais on ne pourra pas contester que le R. P. VAN DEN BRANDEN a mis à la disposition de tous les chercheurs dans ce domaine un instrument de travail très précieux, dont aucun d'eux ne pourra se passer dorénavant.

Nous apprenons, par une communication épistolaire, que le R. P. VAN DEN BRANDEN a reçu d'Arabie, après la publication de son livre, plusieurs centaines d'inscriptions inédites, dont le déchiffrement confirme parfaitement ses théories. On attend la publication de ce nouveau matériel épigraphique avec le plus vif intérêt.

JOSEPH HENNINGER.

Jäschke Gotthard. *Der Islam in der neuen Türkei.* Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. (Die Welt des Islams, N. S., Vol. I, No. 1-2.) 174 pp. in 8°. Leiden 1951. E. J. BRILL.

Über die Stellung der neuen, durch Kemal Atatürk geschaffenen Türkei zum Islam ist — von Berufenen und Unberufenen — schon viel geschrieben worden. Manche Darstellungen sind allzu summarisch, verallgemeinern zu sehr oder übertragen europäische Begriffe unbesehen auf die ganz anders gearteten Verhältnisse eines islamischen Landes, was unvermeidlich zu schiefen Auffassungen führt. Angesichts dieser Sachlage

ist es erfreulich, jetzt durch einen hervorragenden Kenner des osmanisch-türkischen Islams eine zuverlässige Gesamtdarstellung der Vorgänge in diesen letzten Jahrzehnten zu erhalten. JÄSCHKE greift zurück bis zum Beginn der Reformpolitik im Osmanischen Reiche (1839), durch welche die unbeschränkte Geltung des religiösen Rechtes (*šari'a*) zum erstenmal in Frage gestellt wurde; ferner behandelt er die geistigen Strömungen, aus denen die neue Türkei hervorging, und dann in aller Ausführlichkeit, unter Heranziehung der Originalquellen, die Religions- und Kulturpolitik der türkischen Republik: Abschaffung des Kalifates, Verweltlichung des Rechtes, Annahme der abendländischen Zivilisation, Maßnahmen gegen Heiligenkult, Derwischorden usw., Türkisierung des Ritus, geistliche Verwaltung, Ausbildung der Geistlichen, Religionsunterricht, Laizismus.

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß die Situation des Islams in der neuen Türkei nicht leicht auf eine einfache Formel zu bringen ist. Der oft gebrauchte Begriff des Laizismus deckt sich nicht völlig mit dem, was man in Westeuropa gewöhnlich darunter versteht. Ganz abwegig wäre es, von einer „Trennung von Kirche und Staat“ in der Türkei zu sprechen, denn eine vom Staat verschiedene „Kirche“ hat es im Islam nie gegeben; eine solche Organisation müßte erst geschaffen werden, damit sie vom Staat getrennt werden könnte. Tatsächlich hat die türkische Republik, bei aller Betonung ihres Laizismus, die Regelung der religiösen Angelegenheiten nie aus der Hand gegeben. Dabei war ihre Religionspolitik nicht einheitlich und geradlinig; so wurden Versuche gemacht, den Gebetsruf und die Koranrezitation zu türkisieren, aber wieder rückgängig gemacht, weil sie auf zähen Widerstand stießen (pp. 69-87). Auch bezüglich der Ausbildung der Theologen und des Religionsunterrichtes für die Jugend wurden in den letzten Jahren wieder große Zugeständnisse gemacht. Nach der Wiedereinführung des (fakultativen) Religionsunterrichtes sollen in Istanbul 93 %, auf dem Lande bis zu 100 % der Eltern ihre Kinder für diesen angemeldet haben (p. 146) — ein Zeichen, wie tief trotz aller laizistischen Politik der Islam im Volke verwurzelt ist. Die Rückkehr zu einer positiveren Behandlung des Islams ging teilweise parallel mit dem allmählichen Übergang von der autoritären zu einer demokratischen Staatsform. „Die Niederlage der Volkspartei . . . läßt sich kaum als das Ende des türkischen Nationalismus bewerten, sicherlich aber als eine deutliche Absage an diejenigen Kulturpolitiker, die ihn zu einer Art Ersatzreligion erheben wollten“ (p. 171).

„Bei der Beurteilung des Islams in der Türkei ist es ratsam, von der Zukunft abzusehen, die kein Mensch auch nur einigermaßen sicher zu deuten vermag. Um aber die Gegenwart richtig zu erkennen, muß man sorgfältig besonders die jüngste Vergangenheit erforschen. In der vorliegenden Arbeit ist einiges Material zusammengetragen, das die juristische Seite des Problems etwas aufzuhellen geeignet ist. Es wäre sehr erwünscht, nun auch die theologische Seite zu prüfen“ (pp. 167-168). Wenn man zuweilen auch am Schluß der einzelnen Kapitel noch etwas übersichtlichere Zusammenfassungen der Ergebnisse gewünscht hätte, so ist das Buch doch bedeutend mehr als eine bloße Materialsammlung. Für seine sorgfältige und reichdokumentierte Studie gebührt dem Verfasser aufrichtiger Dank.

JOSEF HENNINGER.

Nallino Carlo Alfonso. *La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade*. Lezioni tenute in arabo all'Università del Cairo. Traduzione italiana di MARIA NALLINO. (Estratto da C. A. NALLINO: Raccolta di scritti editi ed inediti, Vol. VI.) 176 pp. in 8°. Roma 1948. Istituto per l'Oriente.

C. A. NALLINO hielt 1910-11 an der Universität in Cairo Vorlesungen in arabischer Sprache mit dem Zweck, die ägyptischen Studenten mit den Methoden und Ergebnissen der europäischen literargeschichtlichen Forschung hinsichtlich des arabischen Schrifttums vertraut zu machen. Nun hat MARIA NALLINO, die Tochter des großen italie-

nischen Gelehrten, das arabische Manuskript zu diesen Vorlesungen ins Italienische übersetzt und die Anmerkungen dazu auf den neuesten Stand gebracht.

Nach der Introduzione (darin die ausgezeichneten Significati del vocabolo *adab* = pp. 1-17, und die Periodi in cui si può dividere la storia della letteratura araba = pp. 17-20) wendet sich der Verfasser der Letteratura preislamica (pp. 21-42), dann der Epoca di Maometto e dei primi califfi (pp. 42-53) zu und schildert schließlich ausführlich die Epoca dei califfi umayyadi (pp. 53-171). Ein vollständiges Verzeichnis der behandelten Dichter und Prosaschriftsteller (pp. 173-75) und ein Inhaltsverzeichnis beschließen das Buch.

Die große Belesenheit, verbunden mit einem kritischen Denken, befähigten den Verfasser, eine wissenschaftlich vorbildliche Leistung zu vollbringen. Alle behandelten Probleme sind klar dargestellt. Deshalb stellt dieses Werk wohl die beste Einführung in die Geschichte der arabischen Literatur dar. Wir sind MARIA NALLINO dankbar für dessen Übersetzung und Herausgabe. Druck und Ausstattung sind vorbildlich.

Nur wenige Stellen bedürfen einer Ergänzung oder Berichtigung: Auf p. 1 darf man heute noch auf die zweite den Supplementbänden angepaßte Auflage der „Geschichte der arabischen Literatur“ von CARL BROCKELMANN in 2 Bdn. Leiden 1943-49, hinweisen. — p. 16, Anm. 2 muß es richtig heißen: Leipzig 1844-50. — p. 92, Anm. 4, Z. 4 und 5 lies Islamica, II, 1927, statt Islanica, 1926 (desgl. p. 138, Anm. 2, Z. 6, und p. 152, Anm. 3, Z. 11). — p. 93, Anm. 1, Z. 5 lies t. IV, 1911, statt t. IV, 1910.

Als Ergänzung möchte ich noch den weiteren Inhalt des 6. Bandes der „Raccolta di scritti editi e inediti“ (Linguistica — Filosofia — Varia) bekanntgeben: II. Noterelle su Ibn al-Muqaffa' e suo figlio (pp. 175-80). — III. Come si è formata la lingua araba (pp. 181-90). — IV. Curiosi errori nei dizionari arabi (pp. 191-201). — V. Due recenti pubblicazioni italiane sull'arabo meridionale preislamico (pp. 202-17). — VI. Filosofia „orientale“ od „illuminativa“ d'Avicenna? (pp. 218-56). — VII. La „Colcodea“ d'Avicenna e T. Campanella (pp. 257-66). — VIII. Avicenna. — Averroè (pp. 267-81). — IX. al-Ghazzālī (pp. 282-84). — X. Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica (pp. 285-303). — XI. Il Gherardo Cremonese autore della „Theoretica planetarium“ deve ritenersi essere Gherardo Cremonese da Sabbioneta (pp. 304-20). — XII. Abū Aflāḥ arabo siracusano o saragozzano (pp. 321-28). — XIII. Firdusi (pp. 329-44). — XIV. Recensioni (pp. 345-434). — Bibliografia degli scritti di C. A. NALLINO (pp. 408-46). — Indice delle voci principali contenute nei volumi II-VI (pp. 447-72).

Auch in diesem VI. und letzten Bande der Scritti hat die Herausgeberin M. NALLINO die Anmerkungen auf den neuesten Stand der Forschung gebracht.

J. M. WILH. FRIEDRICH.

Rossi Ettore. *Grammatica di persiano moderno*, con esercizi, vocabolarietti e note di metrica, 132 pp. in 8°. Roma 1947. Istituto per l'Oriente.

Trotzdem eine Reihe von Grammatiken und Lehrbüchern der neupersischen Sprache im Laufe der letzten 40 Jahre erschienen sind (CLAIR-TISDALL, BECK, DE MARTINO, PHILLOTT, BERTELS, JENSEN und HINZ, dazu noch ein Neudruck des SALEMAN-SHUKOVSKI), so fehlte es dennoch an einem Lehrbuch mittleren Umfanges. Diesem Übelstand wollte E. ROSSI abhelfen, und man darf wohl behaupten, daß ihm das Vorhaben geglückt ist.

Ein Lehrbuch der neupersischen Sprache behandelt entweder nur die klassische Literatursprache oder die moderne Umgangs- und Literatursprache oder die klassische und die moderne Sprache gemeinsam. Der Verfasser wählte die letzte Art, von der richtigen Voraussetzung ausgehend, daß die Erlernung der modernen Sprache allein unpraktisch sei; denn auch der moderne Iranier ist gewohnt, seine Rede mit Zitaten aus der klassischen Literatur zu würzen. Daher enthalten die mit arabischen Lettern

gedruckten persischen Übungsstücke Zitate aus der klassischen Literatur (*Sa'di*, *Hāfez*, *ʿOmar Hayyām*, *Firdūsī*, *Ġāmī*, *Nezāmī* u. a.), während die zur Übersetzung ins Neupersische bestimmten italienischen Übungsstücke die moderne Sprache berücksichtigen. Der dargebotene Stoff läßt sich auf Hochschulen in 1 bis 2 Semestern bewältigen. Soll das Lehrbuch jedoch auch für den Selbstunterricht bestimmt sein, dann müßten dem Lernenden auch Rückübersetzungen der schwierigeren Stücke nebst einer Anzahl von Anmerkungen hinsichtlich der Realien geboten werden. Auch wäre es m. E. angebrachter, ein besonderes Literaturverzeichnis von 1 bis 2 Seiten zu bringen, statt die Literaturangaben über das ganze Buch zu verstreuen.

Hervorzuheben sind die ausgezeichneten nozioni di metrica, deren Kenntnis für jeden Persischlernenden von größter Wichtigkeit ist; nur schade, daß dem Verfasser nicht mehr Raum für Beispiele zur Verfügung stand.

Einige Nachträge und Druckfehler seien noch vermerkt: p. 5, Z. 5 lies 1914 statt 1904. — p. 11, Z. 6: STEINGASS gibt das *ē* und *ō* durch *e* und *o* ohne Längezeichen wieder. — p. 14, ult. lies *do* statt *de*. — p. 16, Z. 13 u. 14 sind die diakritischen Punkte auf jeweils dem ersten *dāl* abgesprungen. — p. 17, § 17, 7 füge hinzu: die Infinitivendung ist aber betont, wenn der Infinitiv substantivisch gebraucht wird; sonst ist die Betonung *šodān* nur im Südpersischen üblich; das Gleiche gilt auch für das Beispiel *šodām* in § 17, 8. — p. 18, paenult. fehlt das Betonungszeichen bei *mī-goft*. — p. 24, paenult. gehört das *zīr* richtig unter das *rā* in dem Worte *ḡabarī*. — p. 28, Z. 1 füge hinter *consigli* ein: (1). — p. 37, Z. 6 und auch p. 102, Z. 18 füge vor *be-rā-ye* die Präposition (*az*) ein, wie es in einigen Übungsstücken vorkommt. — p. 47, § 69, nota: fehlt der Hinweis auf die arab. Herkunft des Wortes *šefr*, sowie auch der, daß im Neupersischen gelegentlich arabische Zahlwörter vorkommen (s. die Esercizi). — p. 103, Z. 7v. u.: *tāğ* ist kein arabisches Lehnwort, sondern ein echt persisches Wort, das bereits in vorislamischer Zeit das Heimatrecht erlangt hat; s. pp. 82 u. 85 in A. SIDDIQI's Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch, Göttingen 1919. — p. 104b, Z. 4v. u.: der Ausdruck *gia'farita* sollte kurz erklärt werden. — p. 105a, Z. 8 sollte besser lauten: *ḡauhar* (arabisierte Form des pers. *gauhar*) s. sostanza. Nach Z. 11 füge ein: *čevā* perche (zu Esercizio 23, Z. 2v. u.). — p. 108b, Z. 12: *Rūm* heißt in erster Linie doch Grecia, Bizanzio, Anatolia. — p. 104a füge nach Z. 11 ein: *Turkestān* (zu Es. 25, Z. 4). — p. 116b füge nach Z. 6 ein: *meftāḡ* (zu Es. 15, Z. 3).

Diese kleinen Mängel tun der hervorragenden Qualität des Büchleins keinen Abbruch.

J. M. WILH. FRIEDRICH.

Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615) editi e commentati da PASQUALE D'ELIA, S. J., professore di sinologia nella pontificia Università Gregoriana e nella Università degli studi di Roma, sotto il patrocinio della Accademia nazionale dei Lincei. — Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina. Vol. I: CLXXXVIII + 392 pp., Vol. II: XXXVI + 656 pp., Vol. III: XII + 376 pp. in 4°. Roma 1942-1949. La Libreria dello Stato.

Im Jahre 1615, anläßlich einer groß angelegten Propagandafahrt durch Europa, gab der belgische Jesuit NIKOLAUS TRIGAULT (TRIGAULTIUS) in Augsburg das Werk heraus: „De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu ex Matthaei Ricci ejusdem Societatis Commentariis“, das einen außerordentlichen literarischen Erfolg darstellte, denn hintereinander erschienen deutsche, französische, italienische, spanische und englische Übersetzungen (vgl. die einzelnen Angaben darüber in Vol. III, pp. 37 ff.). 1585 war zwar bereits die „Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del

gran Reino de la China“ des spanischen Augustiners Juan González de Mendoza (welche 52 Ausgaben erlebte) erschienen, doch fußten seine Ausführungen nur auf wenigen aus dem Chinesischen übersetzten Quellen und auf einer allzu kurzen Erfahrung seiner Mitbrüder in China¹. Was dem belgischen Jesuiten den eigentlichen Vorsprung gab, war die Tatsache, daß er sich auf die jahrzehntelangen Erfahrungen und das Manuskript seines 1610 verstorbenen Mitbruders MATTEO RICCI, des eigentlichen Begründers der neuzeitlichen Mission in China, stützen konnte. Das italienische Manuskript RICCI blieb dann aber 300 Jahre im Archiv der Gesellschaft Jesu verborgen, bis es der italienische Historiker PIETRO TACCHI-VENTURI zur Jahrhundertfeier herausgab (in „Opere Storiche del P. Matteo Ricci S. J.“, Macerata 1911, Vol. I). Damit war speziell der Missionsgeschichte ein großer Dienst erwiesen, die nun feststellen konnte, wie willkürlich N. TRIGAULT verschiedentlich den vorliegenden italienischen Text behandelte. Doch rätselhaft blieben immer noch die unzähligen chinesischen Namen geographischer und geschichtlicher Natur, die den Text M. RICCI von Anfang bis Ende begleiten und in seiner Umschrift nur schwer zu entziffern waren. Diesem Übelstand hat nun die vorliegende nationale, von der italienischen Accademia dei Lincei (vorm. königl. Akademie Italiens) betreute Ausgabe ein Ende bereitet. Der Herausgeber, P. PASQUALE D'ELIA S. J., ehemals Missionar in China, jetzt Professor der Sinologie in Rom, hat sein reiches sinologisches Wissen in den Dienst dieser Ausgabe gestellt und gerade durch seine reichen Kommentare, welche vor allem die zeitgenössischen chinesischen Quellen zur Aufhellung der Darlegungen RICCI heranziehen, wohl ein Werk geschaffen, das als definitiv angesehen werden muß.

Um die Verweise innerhalb der „Fonti“ zu erleichtern, gibt der Herausgeber jedem Abschnitt eine am Rande gedruckte, fortlaufende Nummer, die insgesamt 6000 umfassen sollen. Davon entfallen 1000 Nummern, bzw. Abschnitte auf die Kommentare M. RICCI, wie sie N. TRIGAULT nannte oder auf „die Geschichte der Einführung des Christentums in China“ wie P. D'ELIA jetzt im engeren Anschluß an M. RICCI selbst das Werk betitelt. Der erste Band enthält neben den ausführlichen Einleitungen des Herausgebers die ersten drei Bücher der „Geschichte“, die eine ausführliche Einführung über Land und Leute im ersten Buch und die Zeit von 1582-1597 behandeln, während der zweite Band die beiden umfangreicheren Bücher für die Zeit von 1597-1610 enthält. Der dritte, Ergänzungsband, bringt noch einige ergänzende Dokumente und vor allem die ausführlichen Register. Die Niederschrift der „Geschichte“ begann M. RICCI gegen Ende des Jahres 1608 und konnte Schritt für Schritt die Entwicklung der jungen Christengemeinden und seine mannigfachen Beziehungen zu den verschiedensten Vertretern der chinesischen Gesellschaft bis zu seinem Tode, am 11. Mai 1610, weiterführen. Die letzten Kapitel über seine Krankheit, sein Sterben und sein Begräbnis schrieben G. FERREIRA und N. TRIGAULT. So entstand ein Werk, dem erster Quellenwert zukommt und zwar nicht nur für die Geschichte des Christentums in China oder die Missionsgeschichte im engeren Sinne, sondern darüber hinaus auch für die allgemeine Kulturgeschichte, näherhin für die ersten, konkret faßbaren Beziehungen zwischen der europäischen und chinesischen Kultur und ihre gegenseitige Beeinflussung. Diese Beziehungen — es sei hier nur an die gesamte mathematisch-geographische Tätigkeit M. RICCI erinnert — zusammen mit ständigen Hinweisen auf Einzelheiten chinesischer Sitten und Gebräuche durchziehen die gesamte Darstellung, wodurch diese auch einen unbestreitbaren Wert für die Völkerkunde selbst erhalten. Abgesehen vom ersten Buch, das gesamthaft der Volkskunde Chinas gewidmet ist, sind zudem weite Partien in erster Linie geographischen, bzw. völkerkundlichen Charakters. So hat z. B. M. RICCI die Kapitel XII - XIV des 5. Buches der Forschungsreise seines Mitbruders BENEDETTO DE GOIS (gest. 1607) gewidmet, wodurch ein quälendes Rätsel der damaligen Geographie, nämlich die Frage, ob das alte Kathai des MARCO POLO und der mittelalterlichen Missionare mit dem China M. RICCI gleichzustellen sei, endgültig gelöst wurde. Auch die

¹ Warum der Herausgeber das Werk nicht in das Verzeichnis der benützten Bücher aufnahm und nur drei Mal zitiert, entzieht sich unserer Kenntnis. Bei der Ähnlichkeit der beiden Werke wäre es doch nahe gelegen, näher darauf einzugehen.

Entdeckung der Judengemeinde in Kaifeng (1605) durch M. Ricci und die sich daran anknüpfenden Fragen oder solche über die Nestorianer oder Mohammedaner sind von großem völkerkundlichem Interesse.

All diese Tatsachen waren durch die früheren Ausgaben längst bekannt, aber die ausführlichen Kommentare des Herausgebers, der auch die neuesten Forschungen heranzieht und aus den einheimischen Quellen ergänzt und verbessert, machen aus diesen selbständige, wissenschaftliche Monographien. In diesen Kommentaren liegt überhaupt der eigentliche Wert der monumentalen Staatsausgabe, denn die Textverbesserungen zu TACCHI-VENTURI, die P. D'ELIA im 3. Band, p. 40-64 gewissenhaft anführt, sind meist unwesentlich. Doch seine Kommentare, die vielfach 3-4/5 der Seiten in Kleindruck umfassen, stellen eine ungewöhnliche Bereicherung unserer verschiedenen Kenntnisse dar. Schon dadurch, daß P. D'ELIA aus dem Ordensarchiv auch die (für eine spätere Drucklegung bereits vorbereiteten) Briefe und Schriften der Zeitgenossen heranzieht, erhält manche allzu bescheidene Ausführung M. RICCIS erst ihren wahren objektiven Wert. Und die außergewöhnlich gründliche Heranziehung der vielfältigen chinesischen Quellen stellt M. RICCIS Lebenswerk erst richtig in den lebendigen Rahmen der chinesischen Zeitgeschichte, während es bisher nur einseitig vom europäischen Standpunkt aus gewürdigt wurde. Alle chinesischen Namen und Texte werden zudem in chinesischen Zeichen geboten, so daß das Werk auch für den Fachsinologen von größtem Werte wird. Der ganze Reichtum der „Geschichte“ M. RICCIS und der Kommentare P. D'ELIAS wird durch zwei sorgfältige Register im dritten Ergänzungsband erschlossen. Das erste Register, p. 65-296, umfaßt das eingehende analytische Personen-, Sach- und Ortsregister, während ein zweites, angeordnet nach den 214 chinesischen Wurzeln, das Verzeichnis der chinesischen Namen, Büchertitel etc. bringt.

JOHANNES BECKMANN, S. M. B.

Minorsky V. *Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks and India.*

Arabic text (ca. A. D. 1120) with an English translation and commentary. (JAMES G. FORLONG Fund, Vol. XXII.) 170 + 53 pp. in 8°. London 1942. The Royal Asiatic Society.

Im Jahre 1937 entdeckte A. J. ARBERRY in der Indian Office eine am Anfang und am Ende unvollständige Abschrift von *Sharaf az-Zamān Ṭāhir al-Marvazī's „Tabā'i al-ḥayawān“* („Die natürlichen Eigenschaften der Lebewesen“). Nach dieser Entdeckung stellte sich heraus, daß die Hs. Add. 21. 102 des British Museum ein zweites noch unvollständigeres Exemplar dieses Werkes ist. Die erstgenannte Hs. hat folgenden Inhalt: *A. Maqāla*. Einleitung verschiedenen Inhalts, zerfällt in drei Abschnitte: I. Allgemeines (Adab): Die Kapitel 1 und 2 fehlen in der Hs. 3. Kap.: Königliche Sitten (unvollständig). 4. Kap.: Gelehrte (fol. 1 b). 5. Kap.: Eremiten und Sufis (fol. 5 a). 6. Kap.: Ethik (fol. 7 a). II. Geographie und Ethnologie: 7. Kap.: Die Perser (fol. 9 b). 8. Kap.: Die Chinesen (fol. 12 a). 9. Kap.: Die Türken (fol. 20 a). 10. Kap.: Die Byzantiner (fol. 24 a). 11. Kap.: Die Araber (fol. 26 b). 12. Kap.: Die Inder (fol. 32 a). 13. Kap.: Die Abessinier (fol. 39 a). 14. Kap.: Der Äquator (fol. 41 a). 15. Kap.: Die darüber hinaus liegenden Länder und Inseln (fol. 42 a). III. Vorwiegend Anthropologisches: 16. Kap.: Ungeheuer und andere Mißbildungen (fol. 45 b). 17. Kap.: Das männliche und weibliche Geschlecht (fol. 48 a). 18. Kap.: Eunuchen (fol. 57 a). 19. Kap.: Über die Länge des Lebens (fol. 59 b). 20. Kap.: Über Gewohnheiten (fol. 62 a). 21. Kap.: Die Nützlichkeit der Organe des Körpers (fol. 64 b - 66 b). *B. Maqāla II*. Zoologische Abhandlungen über die einzelnen Tiere, vom Elephanten bis zum Floh (fol. 66 b - 217).

Davon veröffentlicht nun MINORSKY die Kapitel 8, 9, 12, 13 und 14, die nur in der erstgenannten Hs. enthalten sind (pp. 1* - 51*). Die Edition war umso schwieriger, als

die Hs. wurmstichig ist und deshalb manche diakritische Punkte fehlen, was die Lesung besonders der Eigennamen sehr erschwerte.

Bei der Abfassung des Werkes stützte sich MARWAZĪ (geb. 1046 n. Chr., gest. nach 1120 n. Chr.) teils auf mündliche Berichte, teils auf schriftliche Quellen, unter deren Verfassern — soferne diese genannt sind — ABŪ ZAYD BALĪĪ, MAS'ŪDĪ und MUQADDASĪ merkwürdigerweise fehlen. In reichstem Maße benützte er aber das verloren gegangene *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik* des Samanidenministers ĞAYHĀNĪ (aus dem frühen 10. Jh. n. Chr.), ein Werk, dessen Spuren sich in vielen geographischen Werken nachweisen lassen.

Hinsichtlich der Abfassung von ĞAYHĀNĪS „*Masālik*“ führt MINORSKY folgende Tatbestände auf:

1. Das genaue Datum seiner Fertigstellung ist unbekannt; von den ersten beiden Benutzern des Werkes, IBN FAQĪH und IBN RUSTA, wissen wir, daß sie ihre Werke einige Jahre nach 900 n. Chr. schrieben.

2. Nach der Angabe MUQADDASĪS verleibte ĞAYHĀNĪ „das ganze Originalwerk von HURDADBIH“ (d. i. das *Kitāb al-masālik*) seinem Werke ein, wobei man sich vor Augen halten muß, daß IBN HURDADBIHS von DE GOEJE (BGA, VI) veröffentlichte Text bloß einen Auszug davon darstellt, während MUQADDASĪS Angabe darauf hindeutet, daß ĞAYHĀNĪ IBN HURDADBIHS Originaltext benützte.

3. ĞAYHĀNĪ'S Bedeutung besteht darin, daß er nach seinem Amtsantritt, also ab 913 n. Chr., systematisch offizielle und private Nachrichten über China, Indien, Byzanz usw. sammelte und in sein Werk aufnahm.

4. ĞAYHĀNĪS Art, persönlich diese Nachrichten einzuholen, scheint sich über eine Reihe von Jahren erstreckt zu haben; auch dürfte er sein Werk mehrere Male auf Grund neuer Nachrichten vervollständigt und neu abgefaßt haben, weshalb die daraus genommenen Zitate bei den einzelnen nachfolgenden Schriftstellern voneinander abweichen. Der bedeutende Umfang seines Werkes (7 Bände!) erlaubte ihnen ja eine erhebliche Auswahl bei der Fülle von Einzelheiten.

5. Wir wissen, daß IBN FADLĀN im Jahre 309/921 ĞAYHĀNĪ, der zu jener Zeit noch königlicher Sekretär war, kennen lernte. MINORSKY nimmt an, daß IBN FADLĀN mit seinem Gönner ĞAYHĀNĪ auch weiterhin in Verbindung blieb und ihm von seinen Erfahrungen „in Bulghār“ berichtete, die in die späteren Ausgaben von ĞAYHĀNĪS Werk eingingen. Dieser Umstand dürfte manche Stelle bei MARWĀZĪ, die „sound like echoes from IBN FADLĀN“, erklären. — An dieser Stelle darf ich wohl hinzufügen, daß IBN FADLĀNS Reisebericht als AKM XXIV, 3 (1939) von A. ZEKI VALIDI TOGAN mit Text, Übersetzung und einem ausführlichen Kommentar erschienen ist und diese Ausgabe war MINORSKY bis zur Herausgabe seines Buches unbekannt.

6. Als weiteren Tatbestand führt MINORSKY das Vorwort zu der 1923 von A. Z. VALIDI in Meschhed aufgefundenen Hs. an, in dem der Schreiber den Inhalt seines Sammelbandes aufzählt, nämlich: a) den zweiten Teil des *Kitāb al-buldān* des IBN FAQĪH, b) die zwei Abhandlungen, „welche ABŪ DULAF MIS'AR für uns verfaßte“ und c) die *Risāla* des IBN FADLĀN. Demnach muß der Verfasser des Vorwortes einer der beiden Personen sein, denen ABŪ DULAF seine beiden *Risāla* widmete, und die andere wird, wie MINORSKY wohl mit Recht behauptet, ĞAYHĀNĪ gewesen sein; sollte diese Vermutung richtig sein, dann darf man annehmen, daß ĞAYHĀNĪ sogar noch 943 n. Chr. am Leben war. Allerdings geht MINORSKY nicht auf die Frage ein, ob ABŪ DULAF'S zwei *Risālas* Berichte über wirklich durchgeführte Reisen sind oder ob es sich um plumpe Fälschungen handelt. Man sollte dabei nicht vergessen, daß ABŪ DULAF seinen Zeitgenossen als Dichter bekannt war und vielleicht gefunktet haben kann. So berichtet er z. B. von einer chinesischen (uigurischen) Prinzessin, die der Samanide *Nūḥ b. Naṣr* geheiratet hat, wovon aber die anderen islamischen Schriftsteller nicht zu berichten wissen¹.

¹ A. V. ROHR-SAUER: Des Abū Dulaf Bericht über seine Reise nach Turkestan, China und Indien neu übersetzt und untersucht. [Bonner Orientalistische Studien 26 (1939).]

Dann geht MINORSKY in dem Abschnitt „Parallel texts“ den Spuren von ČAY-HĀNĪS und MARWĀZĪS Werk in den geographischen Werken nach, deren er eine ganze Reihe nachzuweisen vermag. Auf die möglichst wörtliche, aber doch gut lesbare und gute Übersetzung des arabischen Textes (pp. 12-60) folgt ein sehr ausführlicher Kommentar (pp. 61-160) mit einigen Nachträgen (pp. 160-61). In dem Literaturverzeichnis zu Indien wäre noch nachzutragen (p. 123) : O. SPIES, Ibn Faḍlallāh al-‘Omārī’s Bericht über Indien in seinem Werke *Masālik al-absār fi mamālik al-amṣār*, hrg. und übersetzt [Sammlung orientalischer Arbeiten 14 (1943)] und zu dem Kapitel über China (pp. 67 ff.) ; CHOU YI-LIANG, Notes on Marvazī’s account of China [Harvard Journal of Asiatic Studies 9 (1945) 13-23].

Die schwierige Rekonstruktion der geographischen Namen ist MINORSKY dank seiner Genauigkeit gelungen, wenn man auch hier und da anderer Meinung sein kann. Abschließend darf gesagt werden, daß diese Veröffentlichung einen sehr wertvollen Beitrag zu unserer Kenntnis der arabisch geschriebenen geographischen Literatur darstellt.

J. M. WILH. FRIEDRICH.

Hansen Henny Harald. *Mongol Costumes.* (Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Række, III.) XX + 199 pp. in 4°. With 175 fig. and 1 map. København 1950. Nordisk Forlag.

Für diese erstmalige zusammenfassende Darstellung der mongolischen Tracht stand H. H. HANSEN ein umfangreiches Original-Material zur Verfügung. Es entstammt zum größten Teil der Sammlung CHR. HASLUNDS, die er von der chinesisch-schwedischen Zentral-Asien-Expedition (1936-39) mitbrachte. Hinzu kommen noch einige Stücke aus dem Musée de l’Homme (Paris) und aus dem Dänischen National-Museum. Diese Sammlungen umfassen fast alle 20 ostmongolischen Stämme der inneren und äußeren Mongolei, bis südlich der Gobi, und auch andere Teile, sodaß ein ziemlich vollständiger Geltungsbereich vorhanden ist.

Dem Verfasser kam es darauf an, eine möglichst allseitige Beschreibung der Tracht zu geben, um schließlich ihre geschichtliche Herkunft klarzustellen. Naturgemäß nimmt er eine Dreiteilung vor : Körperkleidung, Kopftracht, Fußbekleidung. Das Vorgehen ist bei jedem dieser Teile gleich. Mit großer Sachkenntnis werden die einzelnen Kleidungsstücke unter verschiedenen Rücksichten erklärt, in Typen herausgestellt und durch sehr gute Bilder wie genaue Maßzeichnungen verdeutlicht. Soweit als möglich sind auch die einheimischen Namen angegeben. Dann folgt eine Analyse, die sich mit dem Material, der Machart, dem Schließverfahren und der Verzierung befaßt. Komplizierte Formen werden auf einfache zurückgeführt und in übersichtlichen Diagrammen dargestellt. Anerkennenswert ist die starke Berücksichtigung der verschiedenen Standes-trachten : der Kinder, Ledigen, Männer und Frauen, Ringkämpfer, Lamas, Krieger und besonders der Gurtum und Schamanen.

Methodologisch stellt H. HANSEN den Grundsatz voraus, daß nicht rationale Erwägungen ein Volk zur Kleidung führe, sondern das von der Natur dargebotene Material. Um ein leichteres Arbeiten zu ermöglichen, bemüht er sich zunächst um den festen einheitlichen Gebrauch der Fachausdrücke, worin bislang eine zu große Willkür herrschte (*gown, caftan* usw.) und unterscheidet vorteilhaft zwischen Typ und Schnitt eines Kleidungsstückes. Erst der Schnitt ermöglicht eine zuverlässige Analyse beim geschichtlichen Vergleich. Er wird vor allem durch den Saum bestimmt, welcher mit der Struktur notwendigerweise gegeben ist ; Teilsäume sind belanglos. So gelingt es dem Verfasser abschließend für die drei großen Gruppen die Grundformen aufzustellen, von denen sich alle andern Spielarten ableiten. Bei der Körperkleidung z. B., die auf den Schultern ruht, wäre die Grundform der Mantel und der Poncho ; bei der auf den Hüften ruhenden wären es die Leggings und der Lendenschurz. Ähnlich ergeben sich die Grundformen für Kopftracht und Fußbekleidung.

Aus dem Vergleich und der Verbreitung der Typen und des Schnittes ergibt sich, daß die Mongolen ihre Trachtenform weitgehend mit nord- und zentralasiatischen Völkern teilen, aber auch sehr stark von den Chinesen und Tibetern beeinflusst sind. Dieser Einfluß gründet nicht nur auf der Ausbreitung des Buddhismus und der engen Verbindung mit diesen Völkern während der mongolischen Herrschaft, sondern vor allem auf dem ursprünglichen Fehlen einer mongolischen Weberei und Tuchverarbeitung. So kam mit dem Stoff nicht selten auch die Mode vom industrietüchtigen Nachbar.

Nach dieser gelungenen technisch-historischen Behandlung der mongolischen Tracht wäre nun noch eine Arbeit über die volkskundlich-mythologische Seite wünschenswert, welche hier vollständig übergangen ist.

DOM. SCHRÖDER.

Chodzidło Theophil. *Die Familie bei den Jakuten.* (Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften, Ethnologische Reihe, Band 1.) 462 pp. in 8°. Mit 1 Karte. Freiburg/Schweiz 1951. Paulusverlag.

The Jakuts, the northernmost branch of cattle-breeding nomads, have evoked the interest of ethnologists for more than 200 years, and a complete bibliography on this group would include almost 2000 titles. Unfortunately, most of this material is written in the Russian language and therefore unaccessible to most Western scholars. TH. CHODZIDŁO has tried to utilize this treasure as far as the books have been available and contain material in relation to his problem. As far as I can see, he covers most of the important literature down to the beginning of World War II¹. If he had done nothing else than to make Russian materials accessible, we would owe him our thanks.

But the author tried to present more than just a report on research done. In 18 chapters he deals extensively and very carefully with every aspect of the family life and marriage of the Yakuts. Special attention is given to psychological factors, as far as such could be detected in the material. The author is very careful in the evaluation of his material and checks every fact against the others, always trying to keep free of bias and preconceived theories. His description is, therefore, well balanced in every respect. This is particularly obvious in his „conclusions“ (pp. 343-358) and his „cultural-historical analysis“ (pp. 359-420). Here, he first describes all elements which connect the Yakut with other nomadic tribes of Turkish origin in Central Asia. Then he goes on to discuss other elements found in Yakut culture and apparently not fitting to the picture of a patriarchal, patrilinear society. It has often been asserted that some „traces“ or „survivals“ of matriarchate or matrilinear society indicate an earlier stage of Yakut society. TH. CHODZIDŁO carefully analyzes every element of this type and shows that these so-called „survivals“ are highly questionable and do not warrant such an explanation. He is of the opinion that these elements may represent an influence of neighboring cultures, but even this is not absolutely so, as some features which at first view look like a matrilinear trait, may be the consequence of a special development within a patrilinear and patriarchal culture, sometimes even a very recent development. It should be pointed out in this connection that the author also pays attention to the process of change among the Yakuts in recent time. Source-material extending for over 200 years enables him to make some very good remarks in this respect.

Although the book does not represent actual field-research which is impossible at the moment for any Westerner, it is a very valuable study, done with utmost care and consideration. It will undoubtedly be the standard publication on the problem for some time to come.

W. EBERHARD, Univ. of. California. Berkeley, Calif.

¹ Some more recent books are mentioned in the introduction to the second edition of OWEN LATTIMORE'S „Inner-Asian Frontiers of China“ (1951).

Eberhard Wolfram. *Chinas Geschichte.* (Bibliotheca Sinica, Bd. 1.) 404 pp. in 8°. Mit 6 Karten, 31 Abb. Bern 1948. A. FRANCKE AG. Preis : sFr. 18.— ; geb. sFr. 22.50.

Das Buch ist auf streng wissenschaftlicher Grundlage geschrieben, wendet sich aber nicht an die Fachwelt, sondern an einen allgemeinen Leserkreis. Darum stellt es nur in großem Zusammenhang dar, wie sich das heutige China entwickelt hat. Trotzdem enthält es alle Fragen der Chinakunde und ist die aufschlußreichste Zusammenfassung der chinesischen Geschichte seit O. FRANKE ; allerdings ganz anderer Art.

W. EBERHARD geht aus von der Kennzeichnung der bisherigen chinesischen Quellen (Annalen), die als „Lehrbuch der Ethik“ und „Exemplifizierung sozialpolitischer Ideen“ unter Historisierung alter Mythen einer kritischen Klärung bedürfen, bevor die historische Wahrheit zum Vorschein kommt. Diese Vorsicht vorausgesetzt, zieht er die chinesische und europäische Literatur, welche auf diesen Quellen fußt, heran und benutzt vor allem für die Frühzeit seine eigenen Forschungen.

Des Verfassers persönliche Leistung ist der Nachweis, daß die chinesische Kultur — wie jede andere Hochkultur in der Welt — aus mehreren Grundkulturen, und das chinesische Volk aus verschiedenen Völkern, entstanden ist und sich in dauernder Wechselwirkung zwischen den Teilkomponenten immer weiter ausgewachsen hat. Diese in früheren Arbeiten (Randvölker ; Lokalkulturen) bereits erschlossenen Grundkomponenten werden in übersichtlicher Form unter Berücksichtigung der Vorgeschichte als prähistorische Kulturen an den Anfang gestellt. Aus ihnen entwickelte sich über die Lungshan-Kultur die „vorchinesische“ Shang-Kultur, welche wiederum in einem bewegten Kampf- und Angleichungsprozeß zur typisch chinesischen Chou-Kultur führte mit ihrem nomadischen Erbe einer für später so kennzeichnenden patriarchalischen Gesellschaftsordnung. Um nicht ins Uferlose zu geraten, stellt W. EBERHARD für jeden weiteren geschichtlichen Abschnitt nur die Gedanken in den Vordergrund, welche jenem das „typische Gepräge“ geben. Einheitlich aber zieht sich durchs Ganze die Darstellung der soziologischen Entwicklung und der Auseinandersetzung Chinas mit den Rand- und Fremdvölkern, ganz im Einklang mit dem aufgestellten Grundgedanken, daß Geschichte und Kultur keine isolierten Gebilde sind.

Man könnte die soziologische Ausrichtung für zu einseitig halten. Aber abgesehen davon, daß man schließlich von einem bestimmten Standpunkte aus Geschichte schreiben kann, ist diese Betrachtungsweise bei einem Volke mit einer so entwickelten Gentry-Herrschaft nicht unberechtigt. Nur besteht dabei die Gefahr, das eigentliche Chinesentum von einer bestimmten Gesellschaftsform her abzugrenzen und die chinesische Geschichte zu spät beginnen zu lassen. So ist es noch unentschieden, ob nicht schon die Zeit vor den Chou — mit der chinesischen Sprache, der chinesischen Schrift, dem ausgeprägten Ackerbau, der hohen materiellen Kultur und den reichen, durch die Archäologie aufgewiesenen religiösen Formen — als echt chinesisch bezeichnet werden kann, trotz des „mutterrechtlich orientierten“ Gesellschafts-Systems. Hier sind noch Modifizierungen von Ergebnissen eines Verfahrens möglich, welches vorwiegend auf schriftlichen Quellen beruht, etwa in Verbindung mit einer Methode wie sie neuerdings C. HENTZE befolgt und unter Hinzuziehung der Ethnologie sowie des Vergleiches mit den archaischen Hochkulturen überhaupt.

DOM. SCHRÖDER.

Eberhard Wolfram. *Das Toba-Reich Nordchinas.* Eine soziologische Untersuchung. VIII + 395 pp. in 8°. Leiden 1949. E. J. BRILL. Preis : Gld. 18.—.

Das Ziel des Buches ist die Beantwortung einer Frage, nämlich : Wie konnte die Wei-Dynastie der Toba (385-550), im Besitze der vollständigen militärischen und politischen Macht, in so kurzer Zeit von den Chinesen verdrängt werden ? Die Lösung

führt zu einem tiefen Einblick in das wirtschaftliche und soziale Gefüge dieses Zeitabschnittes der Fremdherrschaft. Hand in Hand geht damit eine Untersuchung über die ethnische Zusammensetzung der Toba und über die Fragwürdigkeit der benutzten Quellen. Eine Geschichte des Tobareiches will die Darstellung nicht sein, wie sie auch nicht die geistige und materielle Kultur berücksichtigt.

W. EBERHARDS Ergebnis lautet: Die Herrschaft und ethnische Selbständigkeit der Toba ist nicht infolge einer chinesischen Rassenüberlegenheit oder einer besonderen Assimilationskraft zusammengebrochen, sondern daran, daß ihre ursprüngliche Wirtschaftsreform, trotz nachträglicher Aufbesserung, sich nicht gegen die chinesische durchsetzen konnte, genauso wie ihr wirtschaftlich bedingtes Gesellschaftsgefüge, trotz späterer Modifikationen, dem chinesischen unterlegen war. In ethnischer Hinsicht erweisen sich die Toba als ein Stammesgemisch ohne einheitliche Volks- und Rassengrundlage, jedoch mit einem kulturell und sprachlich türkisch betonten Herrscher-Clan.

Die Untersuchungen stützen sich ausschließlich auf die Wei-Annalen, von denen der Verfasser zugesteht, daß sie kein „objektives“ Werk sind, da sie von den Angehörigen der herrschenden chinesischen Gentry jener Zeit geschrieben wurden, die den Toba und auch den eigenen chinesischen Volksschichten feindlich gegenüberstand. Somit fällt das *audiatur et altera pars* fort. In Ermangelung des einheitlichen Stoffes der restlichen, sehr wenigen, zeitgenössischen Quellen blieben eben nur die *Wei-shu* als die einzig brauchbaren übrig. In seiner Darstellung schließt sich W. EBERHARD an die soziologische Methode von R. THURNWALD an, die er jedoch aus dem Anwendungsbereich der primitiven Völker heraus für die chinesische Hochkultur abändert, besonders in der Terminologie. Die einzelnen Kapitel bringen zuerst eine allgemeine Erörterung und dann eine begrenzte Materialprobe. Das Gesamtmaterial soll später zusammen mit einem bibliographischen Wörterbuch der Toba-Zeit veröffentlicht werden. Mit Recht nimmt W. EBERHARD von der Übersetzung längerer Textstücke Abstand, da das Chinesische nicht so rätselhaft ist, daß man erst nach genauer Textübertragung dazu Stellung nehmen könnte.

Die grundsätzliche Bedeutung der vorliegenden Studie liegt darin, daß an einem typischen Beispiel ein oft wiederholter Vorgang erklärt wird, wie nämlich die Fremdvölker, welche China beherrschten, schließlich doch dem Chinesentum kampflos erlagen und verschwanden. W. EBERHARD wendet sich energisch gegen die allgemeinen Gründe einer rassischen Überlegenheit oder einer besonderen Assimilationskraft der Chinesen. Er anerkennt zwar, daß die hochspezialisierte materielle und geistige Kultur Chinas auf die Eroberer eine starke Anziehung ausübt und sie sich anzugleichen versteht; aber das führe nicht notwendig einen Zusammenbruch der Eroberer-Herrschaft mit sich. Wenn man Kultur in diesem Sinne auffaßt und die Assimilation darauf beschränkt, kann man dem Verfasser zustimmen.

DOM. SCHRÖDER.

Gonda J. *Notes on Brahman*. 89 pp. in 8°. Utrecht 1950. J. L. BEYERS.

Eines der schwierigsten Probleme der indischen Religionsgeschichte wie auch der Wortkunde des Altindischen hat J. GONDA mit dieser kleinen Schrift zu lösen unternommen; freilich mußte der Utrechter Professor des Sanskrit durch seine vielseitige wissenschaftliche Bildung — eine tiefgründige Kenntnis völkerkundlicher Tatsachen vereinigt sich hier mit bedeutender philologischer Belesenheit und gediegenem linguistischen Wissen — wie wenige andere zu einer Lösung des *brāhman*-Rätsels befähigt sein. Und ich glaube, daß alle wesentlichen Seiten des Problems *brāhman*-, insbesondere Grundbedeutung und sprachlicher Ursprung, durch GONDAS Buch ihre sichere Erklärung gefunden haben, die aus einer kritischen Überschau der reichen Literatur¹

¹ Die mitgeteilte Literatur macht den Eindruck weitestgehender Vollständigkeit; ich habe nur an zwei Stellen Zitate vermißt, deren Fehlen nicht wesentlich ins Gewicht fällt: Zu altpers. *brazmaniya*- (p. 69) ist noch KENT, *Language* 21. 1945. pp. 223 ff. zu

über dieses Problem gewonnen worden ist. Aus den vielerlei Meinungen über *bráhman-*, von denen manche auf völlig falsche Pfade ablenkten, hat GONDA kritischer Geist das Richtige sondiert. So ist diese Studie auch ein schöner Beweis dafür geworden, daß kaum eine wissenschaftliche Meinung, mag sie auch in ihren Endergebnissen verfehlt sein, ganz ohne Frucht bleibt, wenn sie auf das Feld der Kritik ausgesät wird; daß solche Meinungen vielmehr, um ein GOETHE-Wort zu gebrauchen, Steinen gleichen, „die man voran im Brette bewegt; sie können geschlagen werden, aber sie haben ein Spiel eingeleitet, das gewonnen wird“.

Und um *bráhman-* hat dieses Spiel und Widerspiel der Meinungen besonders heftig getobt. Um die wichtigsten Stationen dieses Kampfes der Geister zu nennen, so steht am Anfang europäischer Deutungen des *bráhman-*Begriffes seine Übersetzung durch „Andacht, Gebet“, eine kritiklose Übertragung christlicher Vorstellungen auf indische Religiösität; es folgen zahlreiche Versuche, die Bedeutung von *bráhman-* durch etymologische Verknüpfungen mit Wörtern außerhalb des Indischen festzulegen, so die Vergleichung mit altirisch *bricht* = Zauber (OSTHOFF), griechisch *φλέγμα* = Brand (HERTEL), awestisch *bar²smān-* = Opferstreu (CHARPENTIER) und die in den Kreisen der Indogermanistik wohl am lebhaftesten ventilierter Gleichsetzung mit lateinisch *flāmen* = Opferpriester², die in jüngerer Zeit G. DUMÉZIL (Flamen-Brahman, Paris 1935, u. a.) durch die Aufzeigung von Tabu-Übereinstimmungen zwischen *bráhman-* und *flāmen* zu stützen versucht hat: doch erklärt GONDA mit Recht, daß die Parallelen DUMÉZILS zu allgemeiner Natur seien, um wirklich überzeugen zu können. Jenseits aller etymologischen Spekulationen geht GONDA einen anderen und vertrauenswürdigeren Weg: Vom Rigveda an wird die Bedeutung von *bráhman-* genau untersucht, wird das Gemeinsame im Sinn aller *bráhman-* enthaltenen Stellen ermittelt. Und nach dieser Untersuchung (p. 13 ff.) kommt GONDA zu der Entscheidung, daß *bráhman-* jene gesteigerte, magische Lebenskraft sein müsse, die wir — doch warnt GONDA vor einer direkten Gleichsetzung mit diesen Vorstellungen bei anderen Völkern — mit polynesischen bzw. amerikanischen Namen als Mana, Orenda, Manitu zu bezeichnen gewohnt sind³. Der Priestertitel *brahmán-* hingegen ist einfach die Bezeichnung der Manifestation von *bráhman-* in einem Menschen, wofür p. 53 f. erschöpfende völkerkundliche Parallelen beigebracht werden.

In der Frage der Etymologie kann GONDA mit gutem Recht wieder zu der Verbindung der Wörter *bráhman-* *brahmán-* mit altind. *bṛh-* „kräftigen, stärken“ zurückkehren, für die bereits die altindischen Autoren eingetreten waren (p. 18 ff.) und die auch im Westen früh ihre Fürsprecher in Männern wie BOPP und ROTH gefunden hatte. Hieher gehört auch das Wurzelnomen *bṛh-* in *Bṛhaspáti-*, dessen Verbindbarkeit mit *Bṛahmaṇaspáti-* wohl außerhalb jedes Zweifels steht (p. 67); beide Namen müssen alte Zusammensetzungen sein, da indogermanische Komposita auf **-poti-s*, besonders nach dem Ausweis des Litauischen, mit Sicherheit alt sind (p. 68) und da der Einwand, die Vorstellung eines „*páti-*“ setze ein fortgeschrittenes Denken voraus, durch den Hinweis auf entsprechende Vorstellungen bei mehreren nicht-indogermanischen Völkern (p. 68) entkräftet wird. In diesen Verwandtschaftsbereich gehört auch altind. *bṛhánt-*, dem man der Etymologie zuliebe (: deutsch *Berg* usw.) meist die Bedeutung „hoch“ gegeben hatte, obgleich SĀYAṆA das Wort niemals mit den Entsprechungen von „hoch“ glosiert (p. 31). An allen Belegstellen dieses Wortes passen Bedeutungen wie „fest, sicher,

vergleichen; lateinisch *nūmen* (p. 73) wird jetzt von NEHRING, Jolia (Studies in the Christian Perpetuation of the Classics), Vol. 3. 1948. pp. 5 ff. aus **mūmen*: *moveo* erklärt.

² Zuletzt J. POKORNY, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. 1948. p. 154; ungenügend hierzu Verf., Bibliotheca Orientalis 7. 1950. p. 207 b.

³ Eine Arbeit über die Bezeichnungen dieser Lebenskraft-Vorstellung bei den indogermanischen Völkern ist meines Wissens noch nicht geschrieben; und wenn sie es wäre, so würde sie durch manche neue Arbeiten heute einer Ergänzung bedürfen. Ich erinnere hier an die „orendistische“ Deutung von altind. *ásu-* durch R. N. DANDEKAR, Der Vedische Mensch (Heidelberg 1938; vgl. dazu W. RUBEN, Anthropos 37-40, pp. 413 ff.) und, aus jüngster Zeit, an die evidente Erschließung eines indogermanischen **nev-* „Lebenskraft“ durch F. B. J. KUIPERS schöne Arbeit *Νόρον χαλκῶ* (Mededeelingen d. K. Nederl. Akademie van Wetensch. 14/5, Amsterdam 1951).

mächtig“ besser, und auch die Verwendung von *brhánt-* als Beiwort des Berges erweist nicht die Bedeutung „hoch“, da die altindischen Synonymen für „Berg“ (*[mahī]dhara-*, *acala-*, *nāga-*, *aga[ma]-*, *ahārya-*, *kṣmābhṛt-*) neben anderem zeigen, daß die alten Inder in dem „Unbeweglichen, Festen“, nicht im „Hohen“ die wesentliche Eigenschaft des Berges erblickt haben (p. 34). Auch awestisch *br̥zant-*, die iranische Entsprechung von *brhánt-*, muß vielfach mit „firm, robust“ übersetzt werden (p. 71).

In einem programmatischen Aufsatz ⁴ hat EDUARD HERMANN geschrieben, daß der Satz von SKUTSCH, die Etymologien des Lateinischen seien am Tiber zu suchen, mutatis mutandis auch für jede andere Sprache und ihre etymologische Behandlung gelte ⁵. Diese methodische Forderung finden wir in GONDAS Arbeit gleichfalls auf das Schönste erfüllt: während viele der früheren Bearbeiter das *bráhman-* Wort isoliert an Wörter fernerliegender indogermanischer Sprachen anschließen wollten, dabei nicht nur die Zeugnisse der altindischen Autoritäten, sondern selbst so deutliche Warnzeichen wie das Paar *Bṛhaspati-/Bráhmaṇaspáti-* übersehend, bettet GONDAS Lösung — die, wie berichtet, zwar nur eine Rückkehr zu alten Anschauungen ist, aber diesen erst ihre sichere Begründung gibt — das Wort *bráhman-* sprachlich wie sachlich untadelig in einer ausgedehnten altindischen Wortsippe ein und führt uns das so gerne als Relikt einer einsamen religiösen Wortgleichung angesehene *bráhman-* als eine aus dem lebendigen Sprachschatz des Altindischen geborene Bildung vor.

Die Schrift, die sich bescheiden „Notes on Brahman“ nennt, enthält aber neben diesen Lösungen noch verschiedene wertvolle Nachweise, neue Übersetzungsvorschläge altindischer Textstellen u. dgl.; besonders aber sei hier auf die interessanten Bemerkungen zur „primitiven“ Auffassung des Rätsels (p. 57 ff.) hingewiesen. Der Druck — wenn ich nicht irre, durch „Vary-Typer“ ausgeführt — ist fast fehlerlos ⁶; der umfangreiche Apparat von Anmerkungen (16 pp. gegenüber 89 pp. Gesamtumfang) ist leider nicht in Fußnotenform, sondern geschlossen zu Ende des Buches mitgeteilt, wodurch wir zu ständigem Seitenwechsel verdammt sind, denn GONDA bietet uns für jede Seite eine Überfülle von Belegen und Literaturnachweisen. Allein dieses wissenschaftlichen Materials wegen müßte das Buch — als Sammelwerk — willkommen heißen werden: selbst dann, wenn es nicht jene aus kluger, erfahrener Kritik geborenen, einander schön ergänzenden Lösungen religionsgeschichtlicher und linguistischer Natur enthielte, mit denen uns diese „Notes on Brahman“ beschenkt haben.

MANFRED MAYRHOFER.

Cuisinier Jeanne. *Sumangat.* L'Ame et son Culte en Indochine et en Indonésie. 269 pp. in 8°. Avec 16 planches. Paris 1951. GALLIMARD. Prix: Frs. 650.

Dieses Buch gibt die Vorlesungen wieder, die von der Verfasserin im Jahre 1944 an der Ecole Pratique des Hautes Etudes (section des Sciences Religieuses) der Sorbonne gehalten wurden. Deutlicher als *Sumangat*, das malaische Wort für Seele (Seelenkräfte — LOUIS MASSIGNON spricht in seinem Vorwort von „ce 'polypsychisme' extrême-oriental“) läßt der Titel der Vorlesungen den behandelten Gegenstand erkennen. Er lautete: „Rappels et réfections de l'âme des vivants chez les Müöng, les Thai et les Malais“.

Die Verfasserin beschreibt hauptsächlich die Riten, die die genannten Völker (bei den Thai und Malaien handelt es sich um ausgewählte Beispiele; J. CUISINIER

⁴ Zwei Vorschläge, wie ein etymologisches Wörterbuch angelegt sein soll. Indogermanische Forschungen, Bd. 56 (1938) pp. 192 ff.

⁵ A. a. O. p. 195.

⁶ p. 46 (6. Zeile von oben) ist *prāṇat* statt *praṇat* zu lesen. — p. 30 steht versehentlich niederländisches *en* an Stelle von *and*.

kennt die Malaian von Kelantan durch ihre eigene Feldforschung ¹⁾ ausführen, um eine Seele, bzw. Seelenkraft, die den Körper verlassen hat, zurückzurufen oder sie in bestimmten Lebenslagen (z. B. nach einer Krankheit, oder beim Eintritt ins Alter) zu kräftigen. Da eine derartige Darstellung die Kenntnis der in Frage kommenden Seelenbegriffe voraussetzt, behandelt die Verfasserin im ersten Teil den abendländisch-christlichen, brahmanischen, buddhistischen, chinesischen, islamischen und islamisch-indonesischen Seelenbegriff. Danach wendet sie sich im zweiten Teile ihrem eigentlichen Gegenstand zu.

Ein Buch wie „*Sumangat*“ konnte nur von jemandem geschrieben werden, der über umfassende ethnologische und religionsgeschichtliche Kenntnisse verfügt. Die Darstellung ist sachlich; aber zugleich spricht aus J. CUISINIERS Buch die Ehrfurcht der Verfasserin vor dem echt Menschlichen — oder muß man sagen: dem Religiösen? Doch das ist die Frage der Verfasserin selber: ob nämlich die geschilderten Riten schon in den Bereich des eigentlich Religiösen gehören. Man darf darüber hinaus noch eine doppelte Frage stellen: 1. ob die vorgelegte Auswahl an Beispielen schon zu der Annahme berechtigt, daß diese Riten nicht nur „un culte des âmes vivantes“, sondern „un culte de la Vie“ darstellen, und 2. ob eine solche Antwort die letzte sein würde. Auf jeden Fall ist das Buch von JEANNE CUISINIER anregend und wegweisend.

RUD. RAHMANN.

Cuisinier Jeanne. *Les Mu'ô'ng.* Géographie humaine et Sociologie. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLV.) XX + 618 pp. in 4°. Avec 32 planches, 86 figures in-text et 7 cartes. Paris 1948. Institut d'Ethnologie. Prix: France et Colonies frs. 1 500, Etranger frs. 1 800.

Die Wohngebiete der Muông finden sich in Tonkin und im nördlichen Annam. Die dichtesten Siedlungen liegen rechts des Schwarzen Flusses südlich der Stadt Hoabinh. Die Nguon in der Provinz Quangbinh bilden die südlichste Gruppe. Ihre Gesamtzahl beläuft sich schätzungsweise auf 250 000. Ihre Wirtschaftsform ist der Reisbau.

Die Forscherin setzte sich zum Ziele, das zu beschreiben, was sie beobachtet hatte. Berichte von Erzählern (informateurs) wurden nur übernommen, wenn sie einer Überprüfung standhielten oder in älteren ethnographischen Arbeiten eine Bestätigung fanden. Jede berichtete Tatsache, jede Neuerung, jedes Überbleibsel im ganzen verschwundener Sitten wurden geographisch genau bestimmt. „Un document mu'ô'ng qui n'est pas situé géographiquement est un document nul“ (p. XV).

Bei solcher Zielsetzung und Arbeitsweise hat J. CUISINIER ein hervorragendes ethnographisches Werk geschaffen. Es umfaßt zwei umfangreiche Teile: Géographie humaine et Sociologie. Bei allem Bestreben, exakt zu beschreiben und zu berichten, sieht die Verfasserin als geschulte Ethnologin doch auch die einzelnen Bezirke des kulturellen Lebens der Muông in ihrer gegenseitigen Beziehung und Durchdringung.

Die verschiedenen Formen des religiösen Kultes werden unter „Sociologie“ in eigenen Kapiteln behandelt. Der Rezensent vermißt eine wenigstens kurze Charakterisierung des „Roi du Ciel“, der mehrere Male erwähnt und noch in einigen wenigen Fällen vor Beginn der Feldarbeit durch Riten verehrt wird (p. 524).

CUISINIERS Werk bietet wertvolles Material für die ethnologische Forschung und damit für die Erhellung der kulturgeschichtlichen Verhältnisse Südostasiens. So sei z. B. darauf hingewiesen, daß die Muông deutliche Reste einer rituellen Frühlingsjagd haben (pp. 148, 512, 517, 526 ff.). Diese Frühlingsjagd wird noch heute intensiv bei

¹ Der Verfasserin verdanken wir eine genaue Beschreibung des Schamanismus von Kelantan in ihrem Werk: „*Danses magiques de Kelantan.*“ Paris 1936. Cf. die Besprechung von PAUL SCHEBESTA in: *Anthropos* 32. 1937. pp. 1025 f.

den austrôasiatischen Mundavölkern und ihren Nachbarn veranstaltet; sie steht bei ihnen mit ihrem religiös-magischen Charakter zu dem Feldbau in Beziehung¹. Das zeremonielle Pflügen, das mancherorts noch die Feldarbeit bei den Muông einleitet (pp. 524, 530) findet ebenfalls seine Parallele bei den (in Fußnote 1 genannten) Hill Bhuiya (ROY, l. c., p. 234) und den Baiga², die beide sehr wahrscheinlich alte austroasiatische Stämme sind. Auch die Beziehung des Ackerbaus zu einem Berggott oder Bergegeist (pp. 526, 392 ff.) und die noch bestehende Praxis eines periodischen (alle drei Jahre stattfindenden) Opfers (pp. 402 f., cf. p. 407) gehören hierher³. Wir erwähnen gerade diese Parallelen, weil sie von Bedeutung sein dürften für die ethnologische Einordnung der Muông und damit auch der Annamiten. Wenn J. CUISINIER auf Grund ihrer Forschungen in den Muông „des Annamites attardés“ (p. 563) sieht, so wird diese Ansicht wohl allgemein Zustimmung finden.

Gerade die französischen Völkerkundler sind dazu berufen, die Lücken, die in der Ethnographie Indochinas noch vorhanden sind, mehr und mehr auszufüllen. Wir dürfen gewiß noch manches bedeutende Werk von ihnen erwarten⁴.

RUD. RAHMANN.

McCall Anthony Gilchrist. *Lushai Chrysalis*. 320 pp. in 8°. With 54 plates and 1 map. London 1949. LUZAC & Co. Ltd. Price: in cloth binding: s. 25.—.

Dieses Buch entstand in den schwierigen Jahren von 1939-1944. Ein Regierungsbeamter, der einen offenen Blick für Menschen und Dinge hat, befaßt sich mit der Geschichte und den materiellen, sozialen und religiösen Verhältnissen der Lushai. Er sieht den gesunden Kern im sozial-wirtschaftlichen Organismus des Stammes und macht Vorschläge, wie unbeschadet moderner Einflüsse eine günstige Entwicklung der Lushai erreicht werden kann. Von hier aus ist auch der Titel: *Lushai Chrysalis*, zu verstehen (cf. Chapter IX).

Durch das Buch geht eine subjektive Note, die den gewöhnlichen Leser und wohl vor allem den Kolonialpolitiker fesseln wird, unter der aber der ethnographische Wert leidet. Ethnologen sind z. B. nicht daran interessiert, bei Wiedergabe von Volkserzählungen ein „smooth narrative in our own form“ zu haben (p. 76). Vergleichsweise wird die Völkerkunde aber auch aus MCCALLS Buch viele Einzelheiten heranziehen können.

Man darf sagen, daß der Verfasser der Mission (es arbeiten protestantische Missionare unter den Lushai) wohlwollend gegenübersteht. Er findet aber auch Worte der Kritik. Seine Verurteilung des Prophetismus unter den Lushai-Christen ist gerechtfertigt. Aber MCCALL selber wird nicht erwarten, daß man all seinen Äußerungen und Ansichten zustimmt; jedoch können Missionare von seinen Ausstellungen lernen.

RUD. RAHMANN.

¹ SARAT CHANDRA ROY: The Hill Bhuiyas of Orissa. Ranchi 1935, pp. 241 ff. „The quantity of game bagged is regarded as an indication of the good or bad out-turn of the next harvest ... Similar annual hunting festivals are customary among most Munda tribes“ (pp. 243 f.). Cf. auch V. ELWIN: Bondo Highlander. Oxford 1950, p. 186.

² VERRIER ELWIN: The Baiga. London 1939, pp. 354 f.

³ RUDOLF RAHMANN: Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien. Anthropos 31. 1936. pp. 63 ff. und 85 ff.

⁴ Neuestens schreibt KARL GUSTAV IZIKOWITZ, daß französische Ethnographen die Moi-Stämme erforscht, aber ihre Ergebnisse noch nicht veröffentlicht haben (Lamet, Hill Peasants in French Indochina. Göteborg 1951, p. 14).

Hennessy D. J. G. *Green Aisles*. A Story of the Jungles of Ceylon. 190 pp. in 8°. With 26 plates and 1 map. Colombo 1949. Colombo Book Centre.

Das Buch ist im wesentlichen eine Schilderung der Erlebnisse, die der Verfasser und seine Gattin mit der Tierwelt in den Dschungeln Ceylons hatten. „If it brings to even one person a better understanding of wild animals, I shall feel that I have done something worth while.“

R. R.

Cola Alberich Julio. *Amuletos y tatuajes marroquies*. 143 pp. in 8°. Con 14 fotos, 11 láminas y 14 figuras. Madrid 1949. Instituto de Estudios Africanos. Precio : ptas 20.

Aus seinen während eines sechsjährigen Aufenthaltes in Spanisch-Marokko gesammelten ethnographischen Materialien legt der Verfasser eine Übersicht über Amulette (pp. 9-67) und Tatauierungen (pp. 69-142) vor. Im Abschnitt „Amulette“ werden die verwendeten Stoffe (mineralischer, vegetabilischer und animalischer Herkunft) und die typischen Formen (Dreiecke, Sterne, vor allem die „Hand der Fatma“), im Zusammenhang damit die allgemeine Bedeutung der Fünf- und der Siebenzahl behandelt, ohne daß eingehendere vergleichende Studien gemacht würden. Bei den Tatauierungen werden die verschiedenen Typen und das Vorkommen von Tatauierungen außerhalb Marokkos (besonders in Tunesien, Algerien und im übrigen Afrika) ausführlicher besprochen (pp. 71-98), bevor das marokkanische Material (Kreuz-, Kreis-, Rhomben-, Stern- und andere Muster, Verwendung der Fünf- und Siebenzahl) vorgelegt wird. Wenn auch die Interpretation manchmal diskutabel ist, so ist doch das gesammelte Material aus einer im Entschwindenen begriffenen Geisteswelt von Wert.

JOSEF HENNINGER.

D'Etienne Jean, Villème Louis et Delisle Stéphane. *L'Evolution sociale du Maroc*. (Cahiers de l'Afrique et de l'Asie I.) 230 pp. Avec 6 planches et 1 plan. Paris s. a. (1949 ?). PEYRONNET et C^{ie}.

Ce volume, le premier d'une série de monographies publiée par la revue « L'Afrique et l'Asie », se compose de trois études, entièrement indépendantes l'une de l'autre, mais concernant chacune un aspect particulier de l'évolution sociale du Maroc au cours des dernières dizaines d'années.

JEAN D'ETIENNE — Une famille marocaine (pp. 5-51) — décrit la vie d'une famille de « petits bourgeois », fixés récemment à Casablanca, ville de croissance rapide, dont la population est formée d'éléments venus de toutes les tribus de l'arrière-pays. Avec certaines réserves, le sens de l'évolution de cette population peut être résumé comme suit : rupture totale du lien tribal et de toute attache avec la terre, disparition du particularisme tribal, adaptation quasi totale à des métiers à peu près entièrement nouveaux, réceptivité, dans certains domaines au moins, d'influences occidentales, transformation ou parfois abandon de certaines conceptions traditionnelles (p. 48). **LOUIS VILLÈME** — L'évolution de la vie citadine au Maroc (pp. 53-107) — étudie l'adaptation des élites traditionnelles des cités à la civilisation européenne dans certains domaines (vêtement, logement, évolution de la femme) et les difficultés auxquelles elle se heurte. Enfin, **STÉPHANE DELISLE** — Le prolétariat marocain de Port-Lyautey (pp. 109-228) — montre la forme de vie dans une petite ville entièrement nouvelle ; les observations faites au sujet de Casablanca sont ici valables à plus forte raison, car les quartiers marocains de cette « ville-champignon » tirée du néant en quelques brèves

années sont sans traditions, sans bourgeoisie puissante et organisée; leur population se compose presque exclusivement d'éléments ruraux plus ou moins déracinés, devenus prolétaires, une masse informe et sans esprit social.

Il résulte de l'ensemble de ces études que le Maroc, ouvert à la civilisation européenne plus tard que l'Algérie et la Tunisie, en subit maintenant de très fortes influences qui ont ébranlé ses institutions et ses formes de vie traditionnelles. On y cherche un nouveau style de vie, mais le mélange actuel d'éléments culturels autochtones et importés est encore loin d'avoir trouvé l'harmonie et pose des problèmes qui ne sont point négligeables.

JOSEPH HENNINGER.

Gardi René. *Blaue Schleier, rote Zelte.* Eine Reise ins Wunderland der südlichen Sahara. 268 pp. in 8°. Mit 83 Photographien und einer Karte. Zürich 1950. ORELL FÜSSLER Verlag. Preis: Fr. 17.50.

Auf zwei Reisen hat der Verfasser mit einem Freunde die südliche Sahara teils auf Kamelrücken, teils auf einem Lastauto, manchmal auch zu Fuß, durchquert. Das erstemal ging es durch den Hoggar bis nach Tamanrasset, das zweitemal bis zur weiter östlich gelegenen Oase Djanet im Tassili-Gebirge, beides im Gebiet der Tuareg. Ihre roten Lederzelte und die indigoblauen (nur von Männern getragenen) Schleier haben dem Buch seinen pittoresken Titel gegeben. Ernste oder gar gefährliche Abenteuer gab es nirgends, nur solche erheiternder Art, die dann auch mit Humor erzählt werden. Überhaupt weiß GARDI angenehm zu plaudern und anschaulich zu schildern, ob es sich nun um die geologischen Formationen der Wüste, die Lebensverhältnisse und Gewohnheiten von Tuareg und Oasenbewohnern, die französische Kolonisationstätigkeit oder was sonst immer handeln mag. Nicht zu vergessen sind die prächtigen Photos. Wo von nicht unmittelbar Beobachtetem die Rede ist, haben sich Ungenauigkeiten eingeschlichen (mit Ausdrücken wie Fetisch und Fetischismus wird etwas zu sorglos umgegangen; daß die Araber die Frauen als Wesen ohne Seele betrachten [p. 194], trifft jedenfalls für den orthodoxen Islam nicht zu, u. ä.). Das sind aber nur kleine Schönheitsfehler. Es war auch nicht die Absicht des Verfassers, ein wissenschaftliches Quellenwerk zu schreiben. Er wollte die Sahara so schildern, wie er sie gesehen hat und da er sie mit offenem, scharfen Auge gesehen hat, kann er den Kreisen, an die er sich wendet, neben angenehmer Unterhaltung auch allerlei Belehrung vermitteln, — nicht zuletzt auch dazu beitragen, manche schiefe Vorstellungen zu beseitigen. Und das ist auch schon viel wert.

JOSEF HENNINGER.

Junge Werner. *Bolahun.* Als deutscher Arzt unter schwarzen Medizinern. 236 pp. in 8°. Mit 1 Karte. Stuttgart 1950. Engelhornverlag ADOLF SPEMANN. Preis: in Leinen geb. DM 9.80.

Von 1930 bis 1940 war W. JUNGE als Arzt in Nordwest-Liberia. Er schildert den Wald, das Wild, die Menschen und ihre Lebensweise, seine Kranken und Helfer, seine Reisen und Erlebnisse, den Alltag und das Außergewöhnliche. — Es ist leichte Unterhaltungslektüre; humorvoll, angefangen vom Besuch im Reisebüro der Schiffslinie bis zum Antritt der Heimreise.

F. B.

Giorgetti P. Filiberto, F. S. C. J. *Note di musica Zande*. Con trascrizioni musicali di uccelli, tamburi xilofoni e canti Zande. (Museum Combonianum N. 5.) 36 pp. in 8°. Verona 1951. Missioni Africane.

Eine kleine Schrift von nur 28 Seiten, aber reich an seltenen Musikbeispielen und wertvollen Angaben, die nur durch den direkten Kontakt mit den Eingeborenen zu gewinnen sind. Zum ersten Mal wird in der Literatur das kulturgeschichtlich so wichtige „Naturkonzert“ erwähnt, das mir bis jetzt nur an der afrikanischen Westküste begegnet ist, aber sicher eine viel weitere Verbreitung hat. Daß der Vogelgesang z. T. die Themen vieler Lieder bestimmt, ist bereits aus vielen Gegenden bekannt geworden. Sehr wichtig ist jedoch der Hinweis, daß nur derjenige Sänger sie gut zu singen vermag, der Wasser getrunken hat, das durch ein Vogelnest geflossen ist.

An Instrumenten erwähnt der Verfasser die Rohrtrommel, die Schlitztrommel und das Xylophon. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Bau und der „Sprache“ der Schlitztrommel, ohne jedoch auf das Problem der Trommelsprache näher einzugehen. Aus den Musikbeispielen geht jedoch hervor, daß es sich um getrommelte Sprachsilben handelt. Die Transkription von Xylophonstücken füllt eine empfindliche Lücke in der Literatur aus.

Der Vergleich von afrikanischer und europäischer Melodik und Mehrstimmigkeit erscheint weniger glücklich, weil dem Verfasser offenbar die diesbezügliche Literatur nicht zur Verfügung stand.

MARIUS SCHNEIDER.

Paterson Edward. *The Bantu as Artist*. Notes on the possible Contribution by the Bantu to the Rock Paintings and Petroglyphs of Southern Africa. 13 pp. in folio. With 14 plates. Cyrene/Bulawayo (Southern Rhodesia) 1949. Cyclostyled for private circulation and one hundred copies taken.

Der Verfasser nimmt kritische Stellung zu der immer wieder vorgebrachten Behauptung, die Bantu-Stämme könnten nicht als Schöpfer der südafrikanischen Felsbilder in Frage kommen. Er hält diese Behauptung für nicht haltbar. PATERSON kennt die Bantu und die Felsbilder persönlich sehr gut. Sein Material und die Methodik seines Gegenbeweises sind originell und auf jeden Fall ernsthafter Beachtung wert. Er argumentiert nämlich aus den heutigen Zeichnungen bantu-afrikanischer Schüler in Cyrene. „Cyrene is a Boarding Primary School for African Boys, and art is one of the subjects on the syllabus. The pupils are Matebele and Mashona, with a sprinkling from Nyassaland, Northern Rhodesia and Bechoanaland“ (p. 7). Der Verfasser stellte fest, daß keinem der Schüler der Sinn dafür abging, gelegentlich eine Zeichnung zu machen, daß jeder genügend künstlerisches Einfühlungsvermögen hatte, die Zeichnungen anderer zu würdigen. In Veranlagung, Auffassung und Ausführung zeigen die Schüler aus allen Stämmen, solange sie geschlechtlich unreif sind, keine wesentlichen Unterschiede. Erst von der Pubertät an interessieren sich die jungen Künstler mehr für die Einzelheiten der Körperformen und der Umwelt, sofern eine entsprechende individuelle Begabung vorliegt, was längst nicht bei allen Geschlechtsreifen der Fall ist. Diese und andere psychologische Erkenntnisse ergeben sich aus dem reichhaltigen Bildmaterial. „There is no essential difference between the early stages of Bushman and Bantu art or between the early stages of the art of any peoples“ (p. 8). Man kann also noch nicht, meint der Verfasser, von kultureller oder historischer Verwandtschaft zwischen den Kunsterzeugnissen verschiedener Länder, etwa zwischen Südafrika und Kreta, wie z. B. Abbé BREUIL wollte, sprechen, wenn die Gleichheiten der Formgebung nur das Produkt gleicher allgemein-menschlicher psychischer Veranlagung sind. Beachtenswerte Gedanken und Feststellungen hat der Verfasser auch in den einleitenden Kapiteln nieder-

gelegt, z. B. über Alter und Wanderungen der südafrikanischen Bantu-Stämme oder über die technische Unzulänglichkeit der bisherigen Reproduktionen der Felsbilder, die manche Theoretiker direkt auf eine falsche Fährte führen müßten. Die apodiktische Kürze der textlichen Formulierungen hat wohl hie und da dem Ausdruck eine pointiertere Schärfe gegeben, als der Verfasser eigentlich wollte. Bedauerlich ist, daß diese Ausführungen nicht in einem Fachorgan weiteren Forscherkreisen zugänglich gemacht sind. Man mag sich zur Hauptthese und Methodik des Verfassers im Sonderfall der südafrikanischen Felsbilder stellen wie man will, ohne Zweifel sind hier allgemein der psychologischen Erforschung der Felsbilder neue Wege gezeigt, die eine gründliche Erkundung auf Ziel und Gangbarkeit verdienen. Und auch die Tiefenpsychologie hat da ein Wort mitzureden. Erscheinen doch Mäander und Labyrinth als Urformen bereits in diesen afrikanischen Schülerzeichnungen.

GEORG HÖLTKE.

Metzger Fritz. *Narro and His Clan.* With an introduction by H. VEDDER. 93 pp. in 8°. With many pictures. Windhoek 1950. J. MEINERT, Ltd. Publishers. Price 10/6.

Auf der Farm Okarukandovi, am Südrande der Kalahari ist diese schlichte und dennoch inhaltsreiche Erzählung entstanden. Ihr Verfasser ist Eigentümer jenes Grundstückes. Während meiner Forschungsreise 1950/51 hat er mir für mehrere Tage gastfreundliche Aufnahme gewährt. Dort sind echte Buschmannfamilien schon durch lange Jahre als Farmarbeiter beschäftigt; echt vertrauliches Verhältnis, das sich zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer entwickelt hatte, öffnete ersterem tiefe Einblicke in die kulturellen Eigenheiten der letzteren. In Form einer leicht faßlichen Kurzgeschichte schildert er das Kennzeichnende aus dem Alltag und geistigen Besitz dieser uralten Nomadengruppe, die im Wüstenbereich Südafrikas mühsam im Daseinskampfe ringt. Ursprünglich war der Text in deutscher Sprache abgefaßt worden; beachtliche Rücksichten haben eine Ausgabe in englischer Sprache veranlaßt. Was der Verfasser angestrebt hat, ist erreicht worden: er hat seinen Südwester Landsleuten zu einem besseren Verständnis für die uralte Lebensform, die gut entwickelten Seelenkräfte und die frohe Gemütsart des merkwürdigen Buschmannvolkes verholfen.

MARTIN GUSINDE.

Lehmann Walter. *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft.* Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung. Aus dem Nachlaß herausgegeben von GERDT KUTSCHER. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. III. Hrsg. von der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlin.) 134 pp. in 4°. Mit 3 Bildtafeln und 2 Textproben. Stuttgart 1949. W. KOHLHAMMER Verlag. Preis: DM 24.—.

Zu den aufschlußreichsten Texten über die vorspanische Kultur und Religion der Azteken in Mexiko gehören die Gespräche der zwölf ersten Glaubensboten, die der Franziskaner BERNARDINO DE SAHAGUN 1564 mexikanisch und spanisch aufgezeichnet hat nach den hinterlassenen Notizen jener ersten Zwölf, Ediert wurde der Text bereits 1924 von Fr. JOSÉ M. A. POU Y MARTI in „Miscellanea Francesco Ehrle“ III, Roma, Biblioteca Vaticana, p. 281-333, nach der Handschrift des vatikanischen Geheim-

archivs. Der spanische Text dieser Edition ist auch in der vorliegenden Ausgabe wiedergegeben. Der Amerikanist WALTER LEHMANN hat den mexikanischen Text in gutes, fließendes Deutsch übersetzt, das sich genau an den in der Ausgabe danebenstehenden Original-Wortlaut hält, und hat ihn mit sprachlichen und sachlichen Anmerkungen versehen. Als WALTER LEHMANN am 7. 2. 1939 starb, war die Übersetzung vollendet, die Einleitung und das Kapitel über die Handschrift und ihre Besonderheiten war skizziert. Daraufhin hat GERDT KUTSCHER die Vollendung der Ausgabe besorgt unter gewissenhafter Wahrung des geistigen Eigentums seines Meisters. — SAHAGUN, der 1529 nach Mexiko kam, hat die vorgefundenen losen Blätter und Merktettel der ersten Missionare mit Hilfe von einheimischen Schülern des Kollegs von Tlatelolco in gutes Mexikanisch gebracht. Außerdem hat er vier alte Indianer herangezogen, die nicht nur die Sprache meisterlich beherrschten, sondern auch mit der Geschichte ihres Landes und den Götterlehren der Vorzeit völlig vertraut waren. Demnach haben wir die Gespräche der Zwölf in einer von Fachleuten des 16. Jahrhunderts redigierten Ausgabe vor uns. Es wäre ja auch verwunderlich, wenn die Zwölfe wenige Tage nach ihrer Ankunft in Mexiko eine solch umfassende Kenntnis von Sprache und Vergangenheit des Landes gehabt hätten. Freilich standen ihnen Dolmetscher bei; wir dürfen dabei wohl zunächst an den Franziskanerbruder PETER VON GENT denken (LEHMANN nennt ihn nicht bei der Erörterung der Dolmetscherfrage), der mit CORTÉS 1523 nach Mexiko gekommen war und sich mit seltener Begabung in die neue Umgebung einlebte. Demnach gehen unsere durch die „Gespräche“ vermittelten Kenntnisse des Altmexikanischen und der Götterlehre wesentlich zurück auf PETER VON GENT und BERNARDINO VON SAHAGUN mit seinen mexikanischen Beratern. — Die Einleitung von WALTER LEHMANN wirft mannigfache Probleme auf über die Herkunft der Mexikaner und ihrer Religion, besonders unter Heranziehung kalendarischer Notizen; hat doch der Verfasser 1908 bereits in dieser Zeitschrift über den sogenannten Kalender Ixtlilxochitls geschrieben (3, 1908, p. 998-1004). Von größtem Wert für Religionsgeschichte und Kulturgeschichte ist der mexikanische Text mit seiner getreuen Übersetzung und sorgsamem Erläuterung.

L. KILGER.

Mengin Ernst. *Diferentes Historias Originales* de los Reynos de Culhuacan, y Mexico, y de otras Provincias. El Autor de ellas dicho Don DOMINGO CHIMALPAIN. Das „Manuscrit Méxicain Nr. 74“ der Bibliothèque Nationale de Paris. 5. *Relación*. Übersetzt und erläutert. (Mitteilungen aus d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg. XXII.) 47 pp. in 4°. Hamburg 1950. Komm.-Verlag CRAM, DE GRUYTER & Co.

Wir haben hier vor uns die mit einem Kommentar versehene, erstmalige deutsche Übersetzung eines Teiles (nämlich der sog. „5. Relación“) des großen, in aztekischer Sprache geschriebenen Geschichtswerkes des Don Domingo Francisco de San Anton Muñon CHIMALPAIN Quauhtlehuanitzin (1579-1660), eines vornehmen und hochgebildeten Indianers. Die wechselvolle Geschichte des Manuskripts vom mexiko-indianischen Autor über SIGÜENZA Y GÓNGORA, das Jesuitenkolleg in Mexiko, BOTURINI, LEÓN Y GAMA, AUBIN, M. E. GOUPIL bis in die Bibliothèque Nationale von Paris, wo es sich seit 1898 befindet, beschreibt MENGIN in der Einleitung. CHIMALPAIN war besonders für die Geschichte seines Landes interessiert, speziell für die Lokalgeschichte des Gebietes von Chalco (sein Geburtsort Amecameca war Vorort von Chalco), das 1407 durch den aztekischen Herrscher Uitziliuitl unterworfen und dem Großreiche der Azteken einverleibt wurde. Der Boturini-Katalog kennt vier Geschichtswerke von CHIMALPAIN, zu denen auch die vorliegende Chronik gehört, die durch den Einbau in die allgemeine altmexikanische Geschichte von größtem historischem Wert ist. Der jetzige Titel des Buches stammt vermutlich von BOTURINI, jedenfalls nicht von CHIMAPLAIN. 1949 hat MENGIN die ganze Chronik mit ihren 8 Relaciones in Kopenhagen als Faksimile-Druck

erscheinen lassen. In eine moderne Sprache übersetzt waren bisher nur die 6. und 7. Relación durch den Amerikanisten RÉMI SIMÉON in einer ziemlich fehlerhaften französischen Übersetzung (1889). MENGIN legt nun hier die deutsche Übersetzung der 5. Relación mit dem Originaltext vor (sie behandelt die Besiedlungsgeschichte der Landschaft von Chalco) und verspricht, in den kommenden Jahren weitere Relaciones folgen zu lassen. Über den Wert der Chronik an sich und damit auch der kommentierten Übersetzung für die Mexikanistik brauchen wir hier kein Wort zu verlieren. Hoffen wir, daß der gelehrte Übersetzer weiterhin Zeit und Publikationsmöglichkeiten findet, uns nach und nach die gesamte Chronik CHIMALPAINS in guter Übertragung zugänglich zu machen. MENGIN hat sich längst in den Kreisen der Mexikanisten als vorzüglicher Kenner des Aztekischen und gewandter Herausgeber altmexikanischer Handschriften einen klangvollen Namen gemacht.

GEORG HÖLTKER.

Códice Osuna. Reproducción facsimilar de la obra del mismo título, editada en Madrid, 1878. Acompañada de 158 páginas inéditas encontradas en el Archivo General de la Nación (México) por el Prof. LUIS CHÁVEZ OROZCO. 342 pp. in 8º. México 1947. Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano.

Von der Bilderhandschrift aus Mexico mit kurzen spanischen und aztekischen Texten, die nach ihrem Fundort in der Bibliothek des HERZOGS VON OSUNA „Códice Osuna“ genannt wird, sind bisher nur die Folia 1 und 464-501 bekannt. Sie handeln von der Visitation, die DON GERONIMO DE VALDERRAMA von 1563-1566 in Neuspanien vornahm. Es handelte sich um die Beschwerden des Gouverneurs und der eingeborenen Unterbeamten gegen den Vizekönig und seine Räte. Dieser Teil der Handschrift wurde bereits 1878 veröffentlicht. Nun hat sich im Nationalarchiv von Mexiko ein Manuskript gefunden, das zu den Akten jener Visitationsprozesse gehört, die den Inhalt der Bilderhandschrift bilden. Diese bedeutsame Ergänzung zum Osuna-Codex ist nun veröffentlicht worden zusammen mit einer Faksimile-Wiedergabe der Edition von 1878.

Der neue Text beginnt mit einer Anklage gegen die indianischen Alkalden und Regidores in 18 Punkten. Da wird ihnen mangelnde Bildung vorgeworfen, Trunksucht und heidnische Bräuche, anstößiges Verhalten gegen Frauen und in den Bädern, Ausgaben für kostbare Federn, Bestechung, mangelhafte Verwaltung u. a. Die Zeugen sprechen sich größtenteils zugunsten der Alkalden aus. Ein weiterer Fragebogen (p. 38 ss.) richtet sich gegen die Ankläger der Alkalden und bringt die positiven Leistungen der einheimischen Beamten zur Sprache. Ein zweiter Abschnitt des Textes (p. 42 ss.) befaßt sich mit den Beschwerden über Tribute und Frondienste, zu denen die Indianer in den Jahren 1555-1565 verpflichtet wurden. Die einzelnen Lieferungen werden aufgezählt mit ihrem Sachwert und alle Dienstleistungen mit der Angabe des normalen Tagelohnes, jeweils mit der betrüblichen Feststellung: „... sie haben es ihnen nicht bezahlt.“ Dabei handelt es sich um Früchte, Getreide, Kakao, um Kalk, Steine, Bauarbeiten und Wegmachen, Dienste für verschiedene Kirchen und für das Indianerspital. Gerade zu diesen neu aufgefundenen Prozeßakten bieten die Bilder des Codex Osuna treffende und anschauliche Ergänzung und Erläuterung, während andererseits der aufgefundene Text die näheren Einzelheiten bietet und auch soziale Aufschlüsse gibt; so werden eine Anzahl der unbelohnten Dienstleistungen als rechtlich einwandfreies Gemeinwerk (obras publicas) erklärt, mit dem eben die Gemeinschaft selbst jene Dienste übernimmt, die wiederum jedem der Gemeinschaft zugute kommen. Die vorliegende Publikation, die neue Texte mit der Wiedergabe der älteren Bilderhandschrift-Edition verbindet, bietet wertvolle Aufschlüsse über die Schaffung einer spanisch-mexikanischen Kultur im Neuspanien des 16. Jahrhunderts mit ihren Härten, Schwierigkeiten und Widerständen, aber auch mit ihrer großzügigen Anpassung, sozialen Haltung und gewissenhaften Rechtsordnung.

L. KILGER.

Prescott William. *Entdeckung und Eroberung von Mexiko.* 2 Bde. 428 + 406 pp. in 8°. Mit 15 Bildtafeln und 2 Karten. Baden bei Zürich 1950. GYR-Verlag.

PRESCOTTS weltberühmte „History of the Conquest of Mexico“ wurde schon 1845 von J. H. EBERTYS ins Deutsche übertragen. Diese Ausgabe ist mir nicht zugänglich und überhaupt kaum noch aufzutreiben. 1927 erschien in Wien unter dem Titel „Die Eroberung von Mexiko“ eine „Neubearbeitung“ der ersten deutschen Übersetzung in einem Bande von 622 pp., und jetzt legt der GYR-Verlag eine zweibändige „Neuherausgabe“ der gleichen ersten deutschen Übersetzung von 1845 vor. (Die deutsche Ausgabe „Der Untergang der indianischen Kultur“, Wien-Leipzig-Olten 1935, kenne ich leider nur aus den Bibliographien.) Die Wiener und die GYR-Ausgabe stimmen sozusagen vollständig überein, sind also beide trotz „Neubearbeitung“ und „Neuherausgabe“ eine fast wortwörtliche Kopie der ersten Ausgabe von EBERTYS. Das ist schade. Was vor 100 Jahren noch lesbares Deutsch war, schmeckt uns heute vielfach recht fade. Das Plural-s an aztekischen Wörtern (z. B. *teocallis*, I, p. 127) geht einem Mexikanisten auf die Nerven. Eine neue moderne Übersetzung aus dem englischen Original PRESCOTTS wäre das Gebot der Stunde gewesen. Den beiden neuen Nachdrucken fehlt zudem der immer noch sehr gut brauchbare Fußnotenapparat, den EBERTYS seinem „PRESCOTT“ nicht rauben wollte. Es fehlen auch die beiden wertvollen Appendices und das ganze erste Buch des englischen Originals. Da mir EBERTYS' Übersetzung nicht vorliegt, weiß ich nicht, ob er schon den Originaltext PRESCOTTS beschnitten hat. Jedenfalls zeigen die beiden Neuausgaben die gleichen Lücken. Als Beispiel erwähne ich PRESCOTTS (allerdings unhaltbare) Meinungsäußerung über den Unterschied katholischer und protestantischer Missionsmethode (PRESCOTT, History . . . , Book II, Chapter VIII, p. 171). Für den wissenschaftlichen Gebrauch ist man also nach wie vor auf das Original angewiesen.

GEORG HÖLTKE.

Makemson Maud Worcester. *The Book of the Jaguar Priest.* A translation of the Book of Chilam Balam of Tizimin, with commentary. XI + 238 pp. in 8°. New York 1951. HENRY SCHUMAN.

„I am *Chilam Balam*, the Jaguar Priest“ (p. 34), so nennt sich der Verfasser dieses Maya-Manuskripts selbst, das uns M. W. MAKEMSON nach dem im National Museum in Mexico City befindlichen Original in englischer Übersetzung mit ausführlichem Kommentar zugänglich macht. Bekanntlich ist *Chilam Balam* nicht etwa ein Eigenname, sondern die Bezeichnung für die obersten Spitzen der priesterlichen Hierarchie der Alten Maya, etwa dem Begriff der „Oberpriester“ entsprechend. Die sog. „Bücher der *Chilam Balam*“, in der Maya-Sprache, aber mit spanischen Charakteren, nach der Eroberung aufgeschrieben, gehören zu den wichtigsten historischen Quellenwerken für die Kultur- und Profangeschichte der Maya. Aus den uns bekannten 15-17 „Büchern der *Chilam Balam*“ gehört die vorliegende Sammlung aus der Mayasiedlung Tizimin auf Yucatan inhaltlich zu den allerwertvollsten. Darum ist die von der Verfasserin durchgeführte und reich kommentierte Übersetzung dankbar zu begrüßen. Mag man in Einzelheiten der Übersetzung mit der Verfasserin nicht einig gehen — sie folgt grundsätzlich mehr einer sinngemäßen als einer nur wörtlich lexikographischen Übertragung —, so wird man durch die thematische Auswertung des Manuskripts, die den ganzen zweiten Teil des Buches einnimmt, reichlich entschädigt. Der geheimnischwangere und andererseits doch an Einzelbelegen so gehaltvolle Inhalt des Maya-Manuskripts bietet allerdings für eine sachkundige Auswertung eine reizende Aufgabe, der die Verfasserin in folgenden 7 Kapiteln nachzukommen versucht: Allgemeiner und spezieller Charakter dieses Buches, sein historischer Aspekt, die Götter und der Kalender,

die Zählung der Zyklen, Vorzeichen und Weissagungen, Astronomie, Philosophie, Mythologie und schließlich noch die Frage der zeitlichen Korrelation zwischen Maya- und Julianischem Kalender. Dieses Buch beginnt 1593 (abendländischer Zählung) und bringt die letzten Angaben aus dem Jahre 1627. Es ist offensichtlich, daß der hohepriesterliche Verfasser auch aus älteren Traditionen und bilderschriftlichen Literaturquellen schöpft, wenn er die Vergangenheit malt, um die Gegenwart zu schildern und die Zukunft vorauszusagen. Historische, astronomische, mythologische und allgemein soziologische Tatsachen, Glaubensinhalte und Perspektiven verquicken sich zu einem eindringlichen An- und Aufruf des Priesters und Sehers an sein Volk der Xiu-Maya. Wir haben in den Büchern der *Chilam Balam* ergreifende Dokumente voller Größe und menschlicher Tragik aus einer gärenden Übergangszeit vor uns, in der zwar die alten Götter stürzten, aber das Christentum noch nicht bis in die Tiefen des seelischen Erlebens vorgedrungen war. Daraus erklärt sich die teils melancholische, teils verbitterte Grundhaltung, die diese Bücher kennzeichnet. Kein Zweifel, daß in ihnen nicht nur der Historiker und Religionsforscher, sondern auch der Psychologe und Missiologe viel lernen kann. Die vorliegende Übersetzung mit Kommentar und Auswertung erschließt ihnen die sonst nur für wenige Mayaforscher gangbaren Wege zu diesem Studium.

GEORG HÖLTKE.

Holmer Nils M. *Cuna Chrestomathy*. (Etnologiska Studier: 18.) 192 pp. in 8°. With 9 illustr. Göteborg 1951. Etnografiska Museet. N. Hamngatan 12. Price: Kr. 15.—.

HOLMERS „Critical and comparative Grammar of the Cuna Language“ (Göteborg 1947) habe ich schon im *Anthropos*, 37-40, 1942-45, p. 946 f., besprechen können. Was damals noch beim Autor wie beim Referenten als Wunsch offen bleiben mußte, nämlich weiteres Textmaterial zu besitzen, um auf diese Weise, evtl. mit Hilfe persönlicher Feldforschung, ungeklärte Fragen zu beantworten, hat sich inzwischen in schönster Weise erfüllen lassen. Der Autor hat eine Forschungsreise zu den Cuna gemacht und eine Reihe Texte an Ort und Stelle aufzeichnen können, die in dem vorliegenden Buche im Original mit Übersetzung vorgelegt werden. Diese „Chrestomathy“ ist demnach als willkommene und notwendige Ergänzung zur „Grammar“ aufzufassen, und überdies auch fallweise als Korrektur. Es zeugt für die Gediegenheit der Grammatik wie für die Arbeitsmethoden des Verfassers, daß er nun keine wesentlichen Teile korrigieren muß, sondern seine Verbesserungen mehr die grammatikalischen Feinheiten betreffen oder Ungenauigkeiten und Mißverständnisse abklären, die aus einem geschriebenen Rohmaterial ohne persönlichen Kontakt mit dem gesprochenen Wort eigentlich unvermeidlich sind. Die Korrekturen folgen in der Anordnung der Disposition der Grammatik und sind darum für den Benutzer leicht zu überblicken. Glücklicherweise hat der Verfasser als Linguist sich nicht mit irgendwelchen Texten begnügt, sondern solche ausgewählt, die auch ethnographisch von Interesse sind. Es findet also auch der Ethnologe hier neue oder doch neu bestätigte Materialien zur Ethnographie der Cuna, die er dankbar in Empfang nimmt. Dazu sind auch die „Ethnographical Notes“ des II. Kapitels zu rechnen, die zu unserm bisherigen Wissen über die Cuna ergänzende Einzelheiten und teilweise neue Aspekte hinzufügen. Kurz: „Grammar“ und „Chrestomathy“ gehören für den Sprachforscher unbedingt zusammen, für den Ethnologen aber ist vor allem dieser vorliegende Band eine nicht zu verachtende Fundgrube. Wir danken dem Autor dafür.

GEORG HÖLTKE.

Südseestudien. Gedenkschrift zur Erinnerung an FELIX SPEISER. Herausgegeben vom Mus. f. Völkerkunde u. Schweiz. Mus. f. Volkskunde Basel. VIII + 423 pp. in 4°. Mit 1 Karte, 82 Textfig. und 27 Bildtafeln. Basel 1951. Museum für Völkerkunde. Preis: sFr. 20.—.

Am 20. 10. 1950 hätte Prof. FELIX SPEISER das 7. Lebensjahrzehnt beginnen können. Doch ein Jahr vorher, am 19. 9. 1949, riß ihn der Tod aus unsern Reihen. So mußte aus der von seinen Freunden schon vorbereiteten „SPEISER-Festschrift“ eine „Gedenkschrift“ zu seiner Erinnerung werden, die jetzt in Buchform vorliegt. Die lange Liste von 17 Mitarbeitern aus vielen Ländern zeigt nicht nur die internationale Bedeutung des großen Südseeforschers, sondern vor allem auch, wie allseits geachtet und geehrt er in den Kreisen seiner Fachkollegen war. Die vornehme äußere Ausstattung des Buches wird dem wertvollen Inhalt gerecht. Bei den vielseitigen Interessen SPEISERS und den disparaten Forschungszweigen, denen sein lebhafter Geist fördernd und persönlich weiterführend gedient hat (das Verzeichnis seiner Schriften nennt 64 Einzelnummern), lag die Gefahr nahe, aus der „Gedenkschrift“ ein zwar wertvolles, aber doch wenig harmonisches Kunterbunt von in sich bedeutenden Einzelaufsätzen zu gestalten. Die Redaktion ist dieser Gefahr glücklicherweise dadurch entgangen, daß sie sich auf den ethnographischen Raum der Südsee, dem immer SPEISERS Hauptinteresse galt, beschränkte. Die von den Mitarbeitern behandelten, allgemeinen und speziellen Themen ordnen sich dem Oberbegriff „Südseestudien“ unter. Es ist unmöglich, hier auf alles näher einzugehen. Ich muß mich mit einigen Hinweisen und Andeutungen begnügen, um überhaupt den reichen Inhalt in den üblichen Rahmen einer Besprechung einfangen zu können.

Nach dem Vorwort der Redaktion (von H.-G. BANDI, R. BAY und H. DIETSCHY) eröffnet KARL MEULI mit einem warmherzigen und in edler Sprache geschriebenen Nekrolog die „Gedenkschrift“ (pp. 1-8). Diese Darstellung ist den „Verhandl. d. Basler Naturforsch. Gesellschaft“, 61, 1950, entnommen. Es folgt ein langes Verzeichnis der wissenschaftlichen Publikationen F. SPEISERS (pp. 8-10). Wären auch noch, wie es wohl hie und da üblich ist, die vielen sachkundigen Rezensionen, die SPEISER in den verschiedenen Fachorganen erscheinen ließ, aufgenommen worden, so würde dieses Verzeichnis noch um ein Bedeutendes verlängert erscheinen.

ROBERT H. LOWIE schließt sich an mit dem mehr allgemeinen Thema „Some Problems of Geographical Distribution“ (pp. 11-26). Er geht an der Hand konkreter Beispiele methodisch der grundsätzlichen Frage nach, ob und wann die gleichen Kulturelemente, die heute in getrennten Gebieten vorhanden sind, auf einen geschichtlichen Zusammenhang schließen lassen. Zu dem schon von TYLOR angeführten Schulbeispiel *patolli* (in Mexiko) und *pachisi* (in Indien) (p. 13) wäre jetzt noch zu vergleichen: CH. J. ERASMUS, *Patolli, Pachisi, and the Limitation of Possibilities* (Southwestern Journ. of Anthropology, 6, 1950, 369-387).

G. H. R. VON KOENIGSWALD schreibt „Über sumatranische Schiffstücher und ihre Beziehungen zur Kunst Ozeaniens“ (pp. 27-50). Diese Tücher zeigen eine erstaunliche Menge von Kulturelementen, die sich über Polynesien und seine westlichen Randgebiete verteilt haben. Man kann einen direkten Kontakt Indonesien-Polynesien wahrscheinlich machen, und zwar überraschenderweise einen Kontakt via Torres-Straße (p. 44). Die gleiche Meinung vertritt ja auch P. A. LANYON-ORGILL in „A Study of the Leuangia Language“ (London 1944) auf Grund seiner linguistischen Untersuchungen (cf. *Anthropos*, 37-40. 1942-45. p. 367).

ALFRED BÜHLERS „Bemerkungen zur Kulturgeschichte Sumbas“ (pp. 51-76) zeigen, „wie verwirrend heterogen das kulturelle Bild Sumbas ist“ (p. 72). Aus dem uneinheitlichen Schichtungsbild treten drei Kulturgruppen deutlich hervor: negritoide, altmalaische und jüngere. Wahrscheinlich spielt auch eine melanesische Komponente eine nicht unbedeutende Rolle. Die altmalaische Kultur ist nicht einheitlich. Die hinduistische und hindujavanische Einwanderung hinterließen auf ergologisch-technologischem Gebiete nur wenig Spuren. Dagegen sind asiatische, westindonesische und sogar europäische

Beziehungen offenbar vorhanden. Enge Relationen bestehen zu den Nachbarinseln, besonders zu Savu, Rote und teilweise auch Timor.

WERNER ROTHPLETZ schreibt über „Alte Siedlungsplätze bei Bandung (Java) und die Entdeckung bronzezeitlicher Gußformen“ (pp. 77-126). Der Verfasser bearbeitet die Oberflächenfunde aus prähistorischen Siedlungsplätzen in der Umgebung von Bandung (Westjava), die er 1941-45, dann auch 1946 und 1947, selber an Ort und Stelle sammeln konnte. Auffälligerweise zeigen sich diese Plätze durch künstliche Gräben und Steilmauern geschützt, sodaß man den Eindruck von Festungen oder Zufluchtsorten bekommt. Von besonderer Bedeutung ist das Auffinden bronzezeitlicher Gußformen, die bisher in dieser Gegend unbekannt waren und eine Beziehung zur bronzezeitlichen Dong-son-Kultur belegen. Im übrigen gehören die Funde verschiedenen Kulturschichten an, wodurch eine wiederholte und langwährende Besiedlung dieser Gegend in vor- und frühgeschichtlichen Zeiten zweifellos wird.

HANS-GEORG BANDIS Aufsatz „Die Obsidianindustrie der Umgebung von Bandung in Westjava“ (pp. 127-161) ist eine selbständige Ergänzung zum vorhergehenden Artikel, da er die Obsidianartefakte des gleichen Sammlers von denselben Fundplätzen bearbeitet. Die Kultur dieser prähistorischen Siedler hatte zeitweise ein mesolithisches Gepräge. Es dürfte sich dabei um die Zeit von 2500 v. Chr. bis 1000 n. Chr. handeln. Diese Kultur war keine „Obsidiankultur“, sondern eine „mikrolithische Industrie“, die Obsidian als Rohmaterial verwendete und die wahrscheinlich den westlichen Seitenzweig des Toalien bzw. des Proto-Toalien darstellt. Gewisse Ähnlichkeiten dieser Obsidianindustrie mit der Kultur von Siara-osso-gol in der Ordosteppe sind erkennbar.

LEONHARD ADAMS Beitrag „The bark paintings of Groote Eylandt (Gulf of Carpentaria) in the Melbourne University Collection“ (pp. 162-188) ist nicht nur eine sachkundige Monographie der Rindenstück-Malerei von Groote Eylandt, die sich vor allem auf die Objekte der Melbourne-Sammlung stützt, sondern gibt dem Verfasser auch die Möglichkeit, grundsätzliche Definitionen, systematische Einteilungen und methodische Forschungsprinzipien herauszuarbeiten, die für das Studium der Kunst der Primitivvölker von allgemeiner Bedeutung sind. Gern unterschreiben wir z. B. Sätze wie diese: „One or two authors went so far as to suggest that there were two different ways of approach to primitive art, one ethnological, or anthropological, and the other aesthetic, and that they were independent from each other, or even antagonistic. This is a fallacy because a magical or religious significance may have an aesthetic function, and to realize this is impossible without the knowledge of the esoteric context. On the other hand, the purely ethnological approach to primitive art would be incomplete without the study of its aesthetic functions and merits, and an adequate appreciation of these is, conversely, impossible without a certain amount of aesthetics and a command of the principles and terminology of the history of art“ (p. 170). Zeitgemäß gerade jetzt (nach dem Bekanntwerden von LÉVY-BRUHLs „carnets“) erscheint auch der Hinweis: „... there can be no question of different kinds of logic, one European and one (or several ?) of primitive man. There is only logic, but there are considerably different degrees of empiric knowledge and, accordingly, different interpretations of 'the supernatural'“ (p. 178).

MARC-R. SAUTER, „Essai d'application de la méthode des profils graphiques (LEROI-GOURHAN) à la craniologie Australienne“ (pp. 189-203), glaubt, daß die von ANDRÉ LEROI-GOURHAN (Paris) neu herausgearbeitete, in der Biometrie schon bekannte Forschungsmethode der sog. „profils graphiques“ für die anthropologische Kraniologie von großer Bedeutung werden kann, wenn sie in den Fachkreisen noch mehr bekannt wird. Zur Demonstration der Methode und deren Ergebnisse wählt er als praktisches Beispiel eine Serie von 424 männlichen Australierschädeln. Er zieht auch zu Vergleichszwecken noch kürzere Serien aus Tasmanien und Neuguinea und schließlich noch fossile Schädel aus Keilor (Australien), Wadjak I (Java) und Lang-Cuom (Tonkin) heran.

HANS DAMM erarbeitet seinen wertvollen und interessanten Beitrag „Methoden der Feldbewässerung in Ozeanien“ (pp. 204-234) aus einer weitreichenden Kenntnis und sorgfältigen Benutzung zahlreicher Literaturquellen. Der Verbreitungsübersicht dieser Methoden in Melanesien, Mikronesien und Polynesien folgt die kulturhistorische Aus-

wertung. In Frage kommt faktisch meistens nur die Bewässerung des Wasser- oder Sumpftaro. Die drei Methoden: Anbau in sumpfigen Böden und sog. „Pflanzgruben“ und die eigentliche Irrigation mit Hilfe komplizierter Wasserleitungssysteme können nur in gegenseitigem Zusammenhang richtig verstanden werden; es ist darum nicht richtig, meint der Verfasser, etwa die weitaus interessanteste Methode der eigentlichen Irrigation allein herauszugreifen und zu werten. Er glaubt annehmen zu dürfen, „daß die Feldbewässerung von einer Bevölkerung in die Südsee gebracht wurde, welche den Sumpftaro als die für sie lebensnotwendige Kulturpflanze unter allen Umständen anzubauen versuchte; dabei wendete sie je nach den örtlichen Gegebenheiten die eine oder andere Bewässerungsmethode an“ (p. 221). Es handelt sich dabei um austronesische Völker verschiedener Einwanderungswellen, die der Verfasser dann ethnisch, geographisch und kulturgeschichtlich noch näher zu bestimmen versucht.

GEORG HÖLTKE, „Die Steinvögel in Melanesien“ (pp. 235-265), hält diese Vogelplastiken aus Stein, die wohl zumeist Pistillköpfe waren, für einen in Neuguinea beheimateten Lokalstil der sog. „prähistorischen“ Steinartefakte Melanesiens. Es werden 20 Objekte beschrieben, wovon 18 echte Artefakte und 2 zweifelhafte sind. Von den 18 Steinvögeln sind 14 „prähistorisch“, 3 zweifelhaft und 1 rezent. 16 Objekte stammen aus Neuguinea.

BEATRICE BLACKWOODS Aufsatz „Some arts and industries of the Bosmun, Ramu River, New Guinea“ (pp. 266-288) ist ein guter Feldforschungsbericht, der sich vor allem mit der materiellen Kultur beschäftigt. „Only a few of these activities can be described in the present paper“ (p. 267). So werden dann bei diesem noch ziemlich steinzeitlichen Völkchen der Bosmun am unteren Ramu River im einzelnen genau beschrieben: Geräte, Keramik, Wäffen, Kanus, Masken, Idole, Musikinstrumente und der Handel. Zu den Hängehaken (p. 274) wäre zu vergleichen: ANDREAS SCHELLER, Aufhängehaken aus Indonesien und der Südsee (*Ethnologica*, 5, 1941, pp. 73-171); zu den Musikinstrumenten (p. 279); WALTER GRAF, Die musikwissenschaftlichen Phonogramme RUDOLF PÖCHS von der Nordküste Neuguineas, Wien 1950, (bes. p. 25). Die Richtigkeit des Satzes „The general term ‘ancestor-cult figures’ which has sometimes been used for all such figures is misleading“ kann ich aus meinen Erfahrungen im Ramu-Sepik-Mündungsgebiet nur bestätigen. Die Bosmun-Leute nennen sich selbst Bosngun und ihren Fluß Mbur; Bosmun und Bul (p. 266) sind die bei der Küstenbevölkerung (und den Weißen) geläufigen Benennungen. Zum ganzen vgl. G. HÖLTKE, *Ethnographica* aus Neuguinea (*Annali Lateranensi*, 9, 1945, pp. 292 f.), G. HÖLTKE, Einiges über Steinkeulenköpfe und Steinbeile in Neuguinea (*Anthropos*, 35-36. 1940-41, bes. Tafel I, Abb. 1-4, Tafel II, Abb. 5); die Bosngun sind auch im *Anthropos* 33, 1938, p. 661, genannt.

PAUL WIRZ schreibt „Über die alten Steinmörser und andere Steingeräte des nordöstlichen Zentral-Neuguinea und die heilige Steinschale der Minembi“ (pp. 289-303), die er Ende 1949 in Neuguinea gefunden hat. Sein Aufsatz ist ein willkommener Beitrag zu unserer bisherigen Kenntnis über die sog. „prähistorischen“ Steinartefakte, über die u. a. auch ich schon früher mehrere Publikationen herausbrachte (vgl. die Fußnoten in meinem Beitrag zu dieser vorliegenden „Gedenkschrift“). Die Beziehung der „Buckelreihe“ an der heiligen Steinschale zur Sozialgliederung der Minembi ist sehr interessant, dürfte aber eine sekundäre Erscheinung sein, wie auch WIRZ andeutet, weil die „Buckelreihe“ an solchen Objekten viel weiter verbreitet ist. Auf deren Bedeutung als künstlerisches Formelement habe ich schon öfters hingewiesen (z. B. im *Anthropos*, 35-36. 1940-41, p. 650. Anm. 5; vgl. auch das „prähistorische“ Ärmchenbeil mit Buckelreihe aus Neubritannien bei: D. A. CASEY, *Some Prehistoric Artefacts from the Territory of New Guinea*, *Memoirs of the National Museum of Victoria*, Melbourne, 9, 1939, pp. 144 f.). Zu den Okarinas aus Ton (p. 301) vgl. HEINRICH AUFENANGER, Irdene Gefäßflöten bei den Kuman im Wahgi-Tal (*Anthropos*, 41-44. 1946-49, pp. 877-880).

MAURICE LEENHARDT versucht in seiner Studie „Le problème des migrations en Nouvelle-Calédonie“ (pp. 304-317) auf Grund neuerer Studien und Entdeckungen die Problematik der bisherigen Ansichten über die Einwanderungen nach Neukaledonien

darzutun, um dann selbst aus seinen Forschungsergebnissen heraus folgende Gruppierung vorzuschlagen: in die Tasmanoider Urbevölkerung brachte die erste fremde Einwanderung wohl einen Einschlag von „weißem Blut“ (Ainu ?), aber anthropologisch wie kulturell gingen die Neuen in der bodenständigen Bevölkerung auf. Eine zweite Einwanderung aus dem Norden, die der llegendären Panyamany (vermutlich die echten „Melanesier“), konnte ihre eigene Kultur im wesentlichen gegen die eingesessenen Einflüsse bis heute behaupten, vermischte sich aber mit älteren und jüngeren Elementen. Auf noch jüngere Einwanderungen bzw. Kultureinflüsse weisen andere Elemente hin, z. B. die Masken stammen aus dem Norden der Insel, bestimmte soziologische Gruppierungen zeigen nach Neuguinea, die Mythologie hat polynesischen, die Sprache „indonesische“ Elemente.

MARGUERITE und GEORGES LOBSIGER - DELLENBACH geben uns in ihrem Aufsatz „Dessins réalistes et motifs symboliques gravés sur les bambous de Nouvelle-Calédonie“ (pp. 318-330) wieder einen neuen Beitrag zur sinnngemäßen Interpretation der Zeichen und Figuren, die in die Außenwandung neukaledonischer Bambusrohre eingeritzt erscheinen. Auf die umstrittene Frage, ob ein Realbild oder eine geometrische Figur am Anfang der Entwicklungsreihe stand, wollen sich die Verfasser nicht einlassen. „Il nous suffit d'observer que réalisme et symbolisme peuvent coexister et souvent se compléter“ (p. 318). „La présence simultanée des trois styles (réaliste, schématique et symbolique) non seulement sur un même bambou, mais encore dans une même scène, prouve que pour les graveurs néo-calédoniens, le symbole n'était pas différencié de l'objet. La création mentale était aussi vraie que la perception visuelle, à tel point qu'un symbole permet d'élucider le sens profond d'une scène réaliste et qu'à leur tour les scènes réalistes peuvent expliquer la signification de nombreux motifs symboliques ou conventionnels qui ornent les bambous gravés“ (p. 329). Zu den riesigen Penisfutteralen mit Hüftschnur (p. 328) vgl. die instruktiven Bilder im I. Band von: C. C. F. M. LE ROUX, *De bergpapoua's van Nieuw Guinea en hun woongebied*. Leiden 1948.

JOHN LAYARD, „The Pilgrimage to Oba“ (p. 331-357) beschreibt „An Atchin Sex-Initiation Rite“, wie es im Untertitel heißt. Atchin und Oba sind zwei kleine Inseln im Nordosten von Malekula (Neue Hebriden). Was die männliche Jugend von Atchin bei ihrer ersten Fahrt nach Oba erlebt und durchmachen muß, ist mehr eine Reifefeier zur zeremoniellen Einführung in das Geschlechtsleben als eine soziale Mündigkeitserklärung, obwohl alle wesentlichen Bestandteile einer echten Jugendweihe vorhanden sind.

HANS DIETSCHY nennt seinen langen Aufsatz „Verwandschaft und Freundschaft“ (pp. 358-412) im Untertitel „Analytische Bemerkungen zur Sozialstruktur der Melanesier von Südwest-Malekula“, bei denen zwei Arten von freundschaftlicher Paarung erkennbar sind. „Die eine (*hala*-Freundschaft) geschieht innerhalb der Verwandtschaftsgruppe und verpflichtet klassifikatorische Geschwister, die in einer Neckbeziehung stehen, zu berechneten Dienstleistungen . . . Von dieser *hala*-Freundschaft unterscheidet sich die *mwurien*-Freundschaft ziemlich radikal. Die Blutsverwandschaft spielt . . . keine Rolle. Die Freunde gehören im Gegenteil verschiedenen Clandörfern an. Es handelt sich um ausgesprochene Kameradschaften gleichaltriger Männer . . .“ (p. 406). Die konkreten Gegebenheiten auf Südwest-Malekula bieten dem Verfasser die Gelegenheit, über das gegenseitige Verhältnis von Verwandschaft und Freundschaft allgemeinere Erkenntnisse zur Soziologie der Primitivvölker neu zu gewinnen oder doch neu zu formulieren.

HENRI LAVACHERY hat in seiner Studie „Stèles et pierres-lavées à l'île de Pâques“ (pp. 413-422) die von KENNETH EMORY herausgearbeitete Entwicklungsreihe der stehenden Monolithen in Polynesien an seinen Befunden auf der Osterinsel geprüft und dort keine Bestätigung für die Richtigkeit dieser Theorie gefunden, wodurch natürlich die Theorie EMORYS noch nicht als falsch erwiesen ist.

Ein Donatorenverzeichnis mit 34 Namen und 26 vorzüglich gedruckte Bildtafeln beschließen die „Gedenkschrift“. Erwähnen wir noch, daß jedem Beitrag ein Résumé in einer andern Sprache folgt. Alles in allem präsentiert sich diese „Gedenkschrift“ als eine würdige Ehrung des Gelehrten, dessen Andenken bei allen, die ihn persönlich kannten, stets lebendig bleiben wird.

GEORG HÖLTKE.

Gerbrandy P. S. *Indonesia*. 224 pp. in 8°. With 28 illustr. and 1 map. London, New York, Melbourne, Sydney, Cape Town 1950. Reprinted 1951. HUTCHINSON & Co. Ltd.

Nach einer Einleitung (pp. 13-48) über die Geschichte Indonesiens unter holländischer Verwaltung (von 1602-1942) beschreibt der Verfasser die Ereignisse, die zum Verluste dieser blühenden Kolonie führten (pp. 49-176). Berechnende Schlaueit der japanischen Eroberer und ihrer einheimischen Helfershelfer auf Java in den Jahren 1942 bis 1945, Unentschlossenheit und Kurzsichtigkeit der eigenen Regierung in Holland und ihrer Vertreter in Übersee seit 1945, unheilvolle Einmischung auswärtiger Mächte (vor allem Großbritanniens, der USA und der Uno) in die „interne“ Auseinandersetzung zwischen dem Mutterlande und seiner unbotmäßigen Kolonie, nicht zuletzt die Kraft einer zündenden Idee, die von den Führern der indonesischen Freiheitsbewegung zielbewußt verbreitet wurde, das sind die Faktoren, denen, nach Meinung des Verfassers, Indonesien seine Unabhängigkeit verdankt.

Das Buch ist mit großer Sachkenntnis geschrieben. Der vorurteilslose Leser hat Verständnis für des Verfassers Schmerz und Trauer über den Verlust des schönsten Juwels in der Krone Hollands, doch wird er ihm bei aller Anerkennung für die großen Leistungen des Mutterlandes in seiner oft temperamentvollen Entrüstung über die Art und Weise, wie Indonesien für Holland verloren ging, nicht immer folgen können. Zu oft zeigt sich eine rein kolonial-politische Einstellung, die einem großen Volke kein Recht auf Selbständigkeit zuerkennen will (p. 136), die in den Vorkämpfen für ein freies Indonesien Rebellen (pp. 104, 136, 159) und inkompetente Menschen (pp. 75, 135, 176) sieht. Die Machtübertragung an den neuen Staat ist für den Verfasser gleichbedeutend mit einer Auslieferung des indonesischen Volkes in die Sklaverei (pp. 119, 137) und mit einem Sturz ins Chaos (pp. 14, 188) zugunsten einer machthungrigen kleinen Clique (pp. 55, 165) in dem „Piratennest“ Djokjakarta (= Hauptstadt der Republik Mitteljava; pp. 134, 150). Er bedauert lebhaft, daß man die Gelegenheiten, mit Waffengewalt der indonesischen Republik ein Ende zu machen, nicht ausgenützt hat (pp. 134, 151, 164).

So wundert es nicht, daß der Autor auch die Zukunft Indonesiens nur in den düstersten Farben schildert, die Freiheit Indonesiens ist ihm de facto ein Sieg des Kommunismus (pp. 182 f., 190). Dieser von Gefahren umlauerten Zukunft stellt er das Paradies fast vollkommener Harmonie zwischen Mutterland und Kolonie in der Vorkriegszeit gegenüber (pp. 47 ff., 178). Kenner dieser Verhältnisse werden freilich an dieser Harmonie leicht zweifeln. Die inneren Kräfte im Volke, welche die Freiheitsbewegung trugen und den indonesischen Führern in oft hoffnungsloser Lage bewundernswerten Mut und Ausdauer in ihrer Sache gaben, werden vom Verfasser fast gar nicht erwähnt; die Ausschreitungen bei den beiden „Polizei-Aktionen“ werden verschwiegen, dagegen die auf der Gegenseite benachdruckt. Gegenüber einer allzugroßen Betonung der wirtschaftlichen Nachteile, der Unordnung und zeitweisen Gesetzlosigkeit im Lande, könnte man wohl einwenden, daß man einem neuen Staate eine Übergangszeit zur Konsolidation zugestehen muß, wie sie übrigens schon weitgehend erfolgt ist. Die Freiheit eines Landes dürfte außerdem auch schwere materielle Opfer und Nachteile aufwiegen.

Zu einer Verständigung zwischen Ost und West wird das Buch wohl schwerlich beitragen, solange es wenigstens keine Ergänzung einer objektiven Würdigung der Gegenpartei findet.

Mit einem Appell, nun nicht auch noch den letzten Rest des einst so großen Kolonialreiches, nämlich Niederl. Neu-Guinea, preiszugeben, wo politisch und kulturell neue große Aufgaben für Holland warten, schließt der Verfasser sein Buch. Die wichtigsten Dokumente zu den Verhandlungen der stufenweise gewährten Unabhängigkeit Indonesiens sind im Anhang (pp. 192-216) beigelegt.

HERM. BADER.

Dekker Douwes N(iels) A. *Tanah Air Kita*. A Book on the Country and People of Indonesia. 319 pp. in 4°. With 316 photographs. The Hague (1950): W. VAN HOEVE Ltd.

Tanah Air Kita („Vaterland unser“) nennt sich dieses schöne Bilderbuch von Indonesien. Es wendet sich zunächst nicht an die Indonesier selbst, obwohl die inklusive Pluralform (*kita*, „unser“, d. h. „unser und euer“) das nahe legen könnte, sondern vielmehr an alle Menschen der weiten Welt, die guten Willens und der Schönheit aufgeschlossen sind. Es ist gar kein politisches, aber doch ein „Propagandabuch“ für Land und Volk von Indonesien. Nicht für den Gelehrten ist es bestimmt, der ohnehin über Indonesien mehr zu wissen meint, als er in diesem Buche finden kann, sondern für alle und jeden, um ihnen durch bunt- und schwarzweißfarbige Photos in vorzüglicher drucktechnischer Wiedergabe den Reichtum der indonesischen Formen und Farben, der Menschen und Landschaften, der Sprachen und Religionen, der Überlieferungen und Probleme, der alten bodenverwachsenen Weltanschauungen und der modernen Zeitströmungen in einem großen Album vorzulegen und dafür Interesse und Verständnis zu wecken. „A country which has still to win a place for itself in a turbulent world — win it, reinforce it and maintain it“ (p. 20). Die allgemein-menschliche Sprache der politisch unbelasteten Bilder steht im Dienste dieser Idee. Die mehr als 300 Photographien, vorzüglich in der Aufnahme und Auswahl, erfreuen das Auge und sprechen unmittelbar an. Darum darf auch das gedruckte Wort zur Einführung nur kurz sein; Bild und Legende sagen alles, was zu sagen ist. Es ist ein erfreuliches Buch, „a visionary — perhaps somewhat idealized — picture“ (p. 7), ein Werk in einer besonderen Mission. In unserer zerrissenen Welt möchte es auf seine Art zur Verständigung der Völker untereinander beitragen.

GEORG HÖLTKE.

Riesenfeld Alphonse. *The Megalithic Culture of Melanesia*. X + 736 pp. in 8°. With 3 plates, 26 figures and 8 maps. Leiden 1950. E. J. BRILL. Price: Fl. 35.—.

Dit voortreffelijke boek spreidt een grote belezenheid, een bijzondere scherpzinnigheid en weergaloze ijver ten toon. De ethnologische wetenschap moet de Heer RIESENFELD zeer dankbaar zijn, dat hij de gegevens uit een haast onoverzienbare veelheid van ethnographische literatuur heeft verzameld en wel over zulk een belangrijk thema als de megalithcultuur. Uit zulk een werk blijkt wederom over wat voor schatten de ethnologie in de ethnographische literatuur reeds kan beschikken. In een overweldigende veelheid brengt de auteur, in geographische volgorde van eiland na eiland verderschrijdend, wat er bekend is over steenzettingen, riten bij deze stenen, heilige planten, die bij deze stenen behoren en mythen om deze stenen heen geweven. Hieruit treden telkens dusdanig frappante en gedetailleerde overeenkomsten naar voren, dat niemand er meer aan kan twijfelen, dat we hier te doen hebben met een der geweldigste cultuurstromingen, die de primitieve wereld ooit gekend heeft. De auteur heeft zijn materiaal echter niet slechts geographisch geordend, maar hij heeft bij de behandeling van een bepaald gebied telkens die plek het eerst gekozen, waarvan in de literatuur de meeste en duidelijkst omschreven data aanwezig zijn, waardoor meer oppervlakkig beschreven gegevens uit diezelfde streek in duidelijker relief komen te staan. Een zeer gelukkige greep! Terecht waarschuwt de auteur dat niet iedere rite met de stenen tot de megalithcultuur behoort, het kunnen ook vruchtbaarheidsriten zijn. Toch ben ik er niet zo zeker van of niet sommige van deze vruchtbaarheidsriten gebaseerd zijn op deze cultuur. In Indonesië speelt tenminste de vruchtbaarheidsgedachte in deze cultuur een grote rol. Waardevol is de vaststelling, dat de megalithcultuur op Nieuw-Guinea niet, zoals ik eerst meende, van de Bismarckarchipel of de Karolinen, maar van de Admiraaliteitseilanden gekomen is. Dit bewijzen de frappante trekken van overeenkomst betreffende de steenzettingen, het gebruik van bepaalde heilige planten, de modeleringen van de schedels en de mytho-

logische thema's. Van dezelfde eilanden is ook een stroming naar Nieuw Hannover en Nieuw Ierland getrokken.

Na de lange opsomming van de genoemde typische, megalithelementen, gaat de auteur over naar de problemen, die de zonsverering, pottenbakkerij en de vierkantbijl in verband met de megalithcultuur stellen. Zou zonsverering niet stammen van de totemistische cultuur en de verering in de megalithcultuur niet eerder naar de maan uitgaan, gezien vanuit Indonesië? Het is zeer te betreuren, dat de auteur zo goed als geen aandacht heeft gewijd aan de sociale vorm van de megalithcultuur in Melanesië. Wel is er veel voor te zeggen, gezien de situatie in Indonesië, dat deze cultuur de pottenbakkerij ook in Nieuw-Guinea heeft ingevoerd, ofschoon in Indonesië praehistorisch en ethnologisch niet uit te maken is, in welke techniek deze potten vervaardigd werden. Hoe ligt deze situatie in Melanesië? Ook hier blijft de auteur het antwoord schuldig. Het is verder zeer aannemelijk, dat de lichtbruine dragers der megalithcultuur in Nieuw-Guinea een donkere Papuabevolking aantreffen, die het pottenbakken nog niet kenden en dat daarna de donkere Melanesiërs het eiland bereikten. Dat de dragers der megalithcultuur echter in Polynesië de pottenbakkerij niet gebracht hebben, zou volgens de auteur hieraan te wijten zijn, dat zij op deze eilanden het geschikt materiaal niet gevonden hebben. Dit laatste komt mij echter zeer twijfelachtig voor, zodat deze kwestie nog een open vraag blijft. Een ander belangrijk resultaat van dit boek is, dat de hypothesen van Prof. HEINE-GELDERN dat nl. met de Austronesiërs, langs de Zuidketen van Indonesië de vierkantbijl Nieuw-Guinea heeft bereikt en een andere stroom via Borneo, de Philippijnen over Formosa Japan bereikte. In het gebied tussen Formosa, de Philippijnen en N. Celebes zouden dan deze Austronesiërs gemengd met Austroasiaten, waaruit de Polynesiërs zijn voortgekomen, door Micronesië en Melanesië getrokken zijn, zodat de vierkantbijl Nieuw-Guinea tevens in het midden en Oosten heeft bereikt. Ik betwijfel zeer of het wel een algemene megalithische trek is, dat het „huis van de doden“ het uitspansel is. Het is juist zeer kenmerkend voor deze cultuur, dat de doden bij de hunnen blijven wonen. Wel heb ook ik in Indonesië aangetroffen, dat een vrouw of een cultuurheros van het uitspansel kwam, maar men vatte dat op als een andere hogere wereld, waar het leven in grote trekken juist zo verloopt als op aarde. Ik geloof nog steeds, dat naast koppensnellers deze lieden ook kannibalen waren, tenminste van de situatie van Indonesië uit gezien. Of de Austronesiërs ook reeds de aanleg van irrigatiewerken kenden, betwijfel ik zeer. In Indonesië heeft een latere golf van deze cultuur het begraven in potten gebracht. Zou dit in Melanesië anders zijn? Ook geloof ik, dat er zeer veel hypothetisch steekt in de beschrijving van de weg, die deze cultuur over de verschillende eilanden gegaan is. Merkwaardig is, dat naar schatting de jongste belangrijke migratie voor ongeveer 100 jaar en de oudste voor ongeveer 800 jaar zou plaats gegrepen hebben. Mijn eigen ervaring met deze geslachtslijsten, waarnaar deze migraties berekend worden, was zeer ontmoedigend en ik schrijf er dan ook niet veel waarde aan toe.

Te betreuren is, dat de auteur zo goed als geen aandacht geschonken heeft aan de ornamentiek. Is ook in Melanesië een oudere laag der megalithcultuur met geometrische ornamenten aanwezig en een latere dynamische met spiraalornamenten, zoals ik meen voor deze cultuur te hebben vastgesteld? Omdat ik in Oost-Indonesië, waar de buffel geheel ontbreekt, eveneens nog het ornament van dit dier aan de gevels heb aangetroffen, hield ik het tevens voor mogelijk, dat iets dergelijks ook in Nieuw-Guinea voor zou kunnen komen en de auteur zal toch wel willen toegeven, dat sommige van deze sierstukken meer op een buffelkop lijken dan op de maansikkel en zeker de voofkeur verdienen boven de paardenkop, die FINSCH daarin zag. Geheel overtuigd heet mij de auteur echter nog niet. Het verheugt mij dat de auteur mijn opinie verstevigd heeft, dat de Noordwestelijke cultuurstroom op Nieuw-Guinea gereikt heeft tot de mond van de Mamberamo, zelfs van het eiland Numfor uit zou een westelijke invloed gereikt hebben tot de mond van de Sepik. Wel degelijk echter hebben invloeden van deze twee cultuurstromingen elkaar in het gebied van de Mamberamo ontmoet nl. in de vorm van de voorouderbeeldjes en het zou toch wel wonderlijk zijn, indien juist deze de enige vooruitgeschoven elementen van deze cultuur zouden zijn. B. VROKLAGE †.

O'Reilly Patrick. *Art mélanésien.* Somuk, Hikot, Tsumomok, Tsimès, Ketanon. 45 pp. in 8°. Avec 35 illustrations. Paris 1951. Nouvelles Editions Latines.

Wenn man den Artikel „NAMATJIRA“ von CLIFFORD KRUSE in der „Pacific Islands Monthly“ (XXI, 1950-51, No. 11, p. 59 and 63) liest, sollte man es kaum für möglich halten, daß der reinblütige Aranda-Mann ALBERT NAMATJIRA, dessen Eltern noch in der Steinzeit lebten, heute zu den bedeutendsten und am meisten gekauften Landschaftsmalern Australiens gehört, obwohl er seine Heimat, die zentralaustralische Sandwüste, nie verlassen hat und immer nach Vatersitte als „Eingeborner“ lebt. Es ist das unverbildete und einmalige, man könnte sagen: das urmenschliche Landschaftserlebnis des Künstlers, das seine Bilder so berühmt und gesucht macht. Ein ähnliches, urmenschliches Erlebnis spricht uns aus den Bildern des vorliegenden Büchleins an, die SOMUK, ein echter Buka von den Salomon-Inseln, in seiner Art mit Buntstiften und -Tinten „gemalt“ hat. Anders als der Aranda-Mann, noch ganz ohne technische Vorbildung und Nachhilfe, malt SOMUK aus dem melanesischen Alltag und dem angestammten Glaubensgut seiner Väter realistische Menschen- und Tierfiguren, Geistergestalten und Illustrationen zu einheimischen Mythen, die bei aller technischen Unbeholfenheit eines Primitiven doch von überraschender ästhetischer und künstlerischer Wirkung sind. Auch an christliche Themen wagt er sich (SOMUK ist heute Katholik), bringt erstaunlich gute und originelle Lösungen zustande, aber die Urgewalt seiner heidnischen Vorlagen haben diese Bilder nicht. Es ist ein Verdienst P. O'REILLYS, uns mit dem „Kunstschaffen“ dieses Buka in der vorliegenden hübschen und gut illustrierten Buchausgabe bekannt gemacht zu haben. Vergleichsweise sind auch Bilder von vier anderen Buka beigelegt, die bei aller beachtlichen Originalität doch SOMUKS Ergriffenheit und Ausdruckskraft nicht erreichen. SOMUK steht erst am Anfang seines Kunstschaffens. Noch ist er der namenlose Künstler seines Stammes, der seine Bilder nicht signiert und doch allen Stammesgenossen als Autor bekannt ist. Ob er darüber hinaus gelangt, wird von seiner weiteren Entwicklung abhängen. Der Anfang ist gut und versprechend, beweist aber noch nichts für die Zukunft. Was auch daraus werden mag, SUMOKS bisheriges Schaffen ist kunst- und völkerpsychologisch schon so interessant und lehrreich, daß wir P. O'REILLY für seine Vorstellung dieses ebenholzschwarzen Buka-Künstlers dankbar sind.

GEORG HÖLTKER.

Derrick R. A. *The Fiji Islands.* A Geographical Handbook. XVIII + 334 + XIX pp. in 4°. With 110 plates, 4 tables, and 140 maps and diagrams. Suva (Fiji) 1951. The Government Printing Department. Price: quarter-bound 17s 6d; full-bound 25s 0d.

„This book is planned as a handbook, and not as a textbook of geography. Its purpose is to supply information“, sagt der Verfasser selbst in der Einleitung. Der völkerkundlich interessierte Leser möge das Hauptwort „Geographie“ nicht übersehen, falls er hier Auskünfte suchen sollte, die durch ein Buch mit dieser Zielsetzung nicht gegeben werden können. Für die Vor- und Frühgeschichte der Fiji-Inselgruppe und deren Bevölkerung sei auf des gleichen Verfassers „History of Fiji“ (Suva 1946; vgl. meine Besprechung in *Anthropos*, 45. 1950. p. 985) verwiesen. In gewissem Sinne ist das vorliegende Werk eine Fortsetzung des ersteren, allerdings mit starker Akzentverlagerung von der Historie auf die Geologie und Geographie, auf Klima, Flora und Fauna, auf Natur und Umwelt der heutigen Bevölkerung. In der ersten Buchhälfte wird unter diesen Aspekten der Archipel gesamthaft behandelt (Entwicklung, Erschließung, physikalischer Aufbau, Meer und Land, Insel und Riffe, Niederschläge, Flüsse und Wassermangel, Tier- und Pflanzenwelt, heutige Wirtschaft, Handel und Verkehr), während die

zweite Hälfte die Besonderheiten der einzelnen Inseln und Inselgruppen bespricht. Erst auf diesem dichten Hintergrunde der Umweltbedingungen bekommt dann das Kapitel über die heutige Bevölkerung, die nach dem Census von 1946 mehr als 250 000 Köpfe zählt und sich aus Fiji-Insulanern (117 488), Indern (120 063), Europäern (4594), Mischlingen (6142) und anderen Volksangehörigen zusammensetzt, tiefere Perspektive und schärferes Profil. Wir sehen hier die „angewandte Ethnologie“ an einem konkreten Beispiel, sehen die vielen sozialen und wirtschaftlichen Probleme, die der Kulturwandel aufgeworfen hat; sehen die Lösungen, die man versuchte, aber auch die Fragen, die noch offen geblieben sind. Darum ist das Buch gerade auch für den Völkerkundler eine willkommene Gabe, ganz zu schweigen von dem eminent praktischen Wert und Nutzen eines geographischen Nachschlagewerkes, wenn wir uns daran erinnern, daß der Fiji-Archipel über 350 Einzelinseln umfaßt, die alle hier beschrieben, durch Kartenskizzen erläutert und mit Hilfe der beiden Indices am Ende des Buches leicht aufzufinden sind. Der reiche Buchschmuck an inhaltlich wie drucktechnisch vortrefflichen Bildtafeln und instruktiven Karten und Diagrammen erhöht noch in seiner Weise nicht unbeträchtlich den Wert des Werkes. Die vielen Hinweise auf die einschlägige Fachliteratur erleichtern dem speziell dafür interessierten Forscher ein noch tieferes Eindringen in die hier behandelten Tatsachen und Probleme.

GEORG HÖLTKER.

Lett Lewis. *Sir Hubert Murray of Papua*. 317 pp. in 8°. With 25 illustr.
London - Sydney 1949. COLLINS

Wer „Papua“ sagt, denkt an Sir HUBERT MURRAY, und umgekehrt, denn beide Begriffe korrespondieren miteinander. So sehr hat MURRAY (1861-1940) als Richter und Gouverneur in fast vierzigjähriger Verwaltung dem Papualande seinen persönlichen Stempel aufgedrückt. Er ist die markanteste Persönlichkeit in der jungen australischen Kolonialgeschichte. Die sog. „MURRAY-Methode“ der gewaltlosen Befriedung wilder Stämme bot durch Jahrzehnte hindurch auch in andern Kolonialländern Diskussionsstoff genug, fand allerdings anderswo selten ganze Gefolgschaft, weil diese typische Methode allzusehr mit der einmaligen Persönlichkeit ihres Schöpfers verbunden war. MURRAY war ein Mann, der sein irisches Blut und Temperament nie verleugnete, der ein harter Kämpfer für seine Ideen war, der zeitlebens nur wenige persönliche Freunde, aber dafür zahllose Gegner hatte, der mit seiner Riesengröße an Körperlänge und Muskelkraft auch einen glänzenden Geist, klassische Bildung und die Vorliebe für alte und moderne Sprachen verband, der für sich selbst in spartanischer Strenge und Einfachheit und trotz zweimaliger Heirat doch meistens ganz allein, nur von einheimischen Dienern umgeben, in Papua lebte, der gegen Ende seines Lebens wohl die öffentliche Anerkennung seiner jahrzehntelangen Arbeit erwarb, aber auch bis zuletzt die Sorgen und Gegner nicht los wurde, bis er, fast 80jährig, auf einer Inspektionsreise im östlichen Papua (auf der Insel Samarai) sozusagen in den Sielen starb. Dies und noch vieles andere aus dem Leben eines Großen erzählt uns die vorliegende Biographie aus der gewandten Feder L. LETTS. Das Buch, das wir als ersten Beitrag begrüßen, aber noch nicht als endgültiges „Lebensbild“ des komplizierten Mannes werten können, findet naturgemäß seine meisten Interessenten bei den Praktikern und Theoretikern der kolonialwissenschaftlichen Disziplinen, doch nimmt auch der Ethnologe die eingestreuten völkerkundlichen Einzelheiten gern zur Kenntnis. Wir möchten uns aus den bisher unveröffentlichten Diarien MURRAYs wenigstens die ethnographischen Tatsachen gedruckt wünschen, falls das Ganze zu publizieren heute noch nicht opportun erscheint. Aus MURRAYs Büchern und Annual Reports wissen wir schon, was auch diese Biographie wieder aufs Neue belegt, daß niemand die Völker und Stämme Papuas besser kannte als er.

GEORG HÖLTKER.

Le Roux C. C. F. M. *De Bergpapoea's van Nieuw-Guinea en hun woongebied.*

I. Deel: XXV + 1-484 pp. in 4°. Met 1 portret, 55 afbeeldingen op 48 platen en 9 figuren in de tekst. Leiden 1948. II. Deel: X + 485-1029 pp. in 4°. Met 87 afbeeldingen op 35 platen, 3 figuren in de tekst en 1 genealogische tabel. Leiden 1950. III. Deel: 17 pp. in folio. Met 118 platen en 4 kaarten. Leiden 1950. E. J. BRILL.

Geographisch beschränkt sich dieses große dreibändige Werk über Holländisch-Neuguinea auf den westlichen Teil des zentralen Hochgebirges vom Charles-Louis-Gebirge bis etwa zum Quellgebiet des Rouffaer-Flusses, sowie auf die südlichen und nördlichen Ausläufer dieser zentralen Gebirgskette. Trotz rund einem Dutzend Forschungsreisen in das eine und andere Teilgebiet, die in den letzten Jahrzehnten durchgeführt werden konnten (dazu ist auch des Verfassers erste Expedition von 1926 zu rechnen), war dieses Zentral- und Vorgebirge doch im großen und ganzen noch ein weißer Fleck auf der Karte geblieben. Der Verfasser hatte auf seiner Expedition von 1939 die Aufgabe übernommen, das unbekannte Gebiet topographisch und ethnographisch aufzunehmen. Die Ergebnisse der Feldforschung sind in dem vorliegenden Werk niedergelegt. Die ethnographischen Erkenntnisse konnten bei dieser Art und Zielsetzung einer Vermessungs- und Übersichtsexpedition naturgemäß nur aus unmittelbarer Anschauung gewonnen werden und mußten daher ziemlich an der Oberfläche bleiben. Gleichwohl ist das so Erkannte schon bedeutungsvoll genug, wenn es freilich auch nicht ein dreibändiges Werk hätte füllen können. Glücklicherweise kam der Verfasser dann auf den Gedanken, die Ergebnisse der andern Expeditionen und Forschungen mit den seinigen zu verbinden und so ein Gesamtbild der Kultur dieser „Bergpapua“ zu entwerfen, das uns trotz seines skizzenhaften Charakters und aller später noch notwendig werdenden Ergänzungen und Retuschen doch schon diese Bergstämme ziemlich plastisch und perspektivisch richtig vor Augen führen kann.

„Bergpapua“ ist ein Sammelname, den der Verfasser für die vielen Stämme und Stammgruppen in diesen zentralen Gebirgsketten wählt. Es sind kleinwüchsige („Pygmoiden“), friedliebende Menschen mit absoluter Seßhaftigkeit und einem wohl ausgebauten Ackerbau, welche die Bergtäler und Abhänge zwischen 1200-1800 m Höhe besiedeln. Kulturell sind von Stamm zu Stamm wohl beachtliche Unterschiede erkennbar, doch wiegen die gemeinsamen Züge bei weitem über. Dagegen haben sie mit den Bergvölkern im australischen Neuguinea so gut wie nichts gemeinsam. Der Gegensatz ist so groß, daß man die vereinzelt (zufälligen ?) Übereinstimmungen wohl übersehen kann und den Eindruck bekommt, beide Bergvölkergruppen stehen sich blockhaft gegenüber. Wo sie sich berühren oder ob sich dazwischen noch eine dritte selbständige Gruppe einschleibt, kann heute niemand sagen, denn die bisher einzige Expedition in dieses unbekannte Zwischengebiet, die große zoologische Expedition von R. ARCHBOLD (1938), konnte natürlich nur Zufallsfunde aufspüren und ist weit davon entfernt, auch nur einen allgemeinen Überblick zu vermitteln. Man muß immerhin beachten, daß das von LE ROUX hier behandelte Gebiet auf der Karte nur etwa ein Fünftel des Zentralgebirges vom Westen bis an die Grenze zwischen Holländisch- und Australisch-Neuguinea darstellt. Dieser ungeheuer große weiße Kartenfleck, der sich jenseits der holländisch-australischen Grenze noch ein gutes Stück fortsetzt, kann uns für zukünftige Durchforschungen noch unglaubliche Überraschungen bereithalten. Doch mehr und mehr wird jetzt, scheint mir, die Meinung jener unhaltbar, die die Einzugswege z. B. der Hagenbergleute etwa von Nordwesten am Zentralgebirge entlang suchen. Die größere Wahrscheinlichkeit dürfte doch wohl die Wanderstraße aus dem Südosten (Massimgebiet) oder aus Papua heraus nordwärts für sich haben. Gewiß, das sind noch bloße Vermutungen und Arbeitshypothesen, doch gerade das vorliegende Buch gibt ihnen unbewußt einen gewissen Auftrieb. Damit ist auch schon der grundsätzlich theoretische Wert angedeutet, den dieses Werk neben der inhaltlichen Materialübermittlung für die Erforschung Neuguineas hat.

Der I. Band des Werkes umfaßt 13 Kapitel. Das 1. Kapitel bringt einen geschichtlichen Überblick über die bisherige Erforschung des westlichen Zentralgebirges durch die verschiedenen Expeditionen von LORENTZ (1909/10) bis DE BRUIJN (1944) mit genauer Angabe der Orts- und Stammesnamen und der einschlägigen Quellenliteratur. Das 2. Kapitel erzählt, wie das Gebiet durch den Verfasser kartographiert wurde, während das 3. Kapitel die orographische und hydrographische Beschreibung enthält. Mit dem 4. Kapitel setzt die Ethnographie ein, zunächst mit den einleitenden Fragen: Hatten die unberührten Eingebornen schon Kenntnis von der Existenz der Weißen? Wie kam der erste Kontakt zustande? Dabei äußert sich der Verfasser ausführlich über die verschiedenen Grußsitten (bes. die sog. „Blutzeremonie“). Eine Expedition sollte jede militärische Deckung auf das absolut Notwendigste beschränken. Vom 5. Kapitel an bis zum Bandschluß wird die materielle Kultur der Bergpapua behandelt: Zunächst die schmuckhafte Körperdeformation und Haartracht. Körperbemalung ist bekannt, ebenso Nasenseptum- und Ohrdurchbohrung, aber nicht Tatauierung und Beschneidung. Nasenflügeldurchlochung und Zahnfeilung sind selten. Das 6. Kapitel „Über Kleidung und Schmuck“ gibt dem Verfasser Gelegenheit, die er auch sonst gern ergreift, nicht nur das Tatsachenmaterial vorzulegen, sondern auch ältere und neuere Theorien (z. B. über die Entstehung der Kleidung) kritisch zu besprechen. Er sieht als entscheidendes Motiv für deren Entstehung das Schamgefühl des Menschen an. Geflochtene Regenkappen sind vorhanden, aber keine Matten. Merkwürdigerweise ist auch keinerlei Beinschmuck in Gebrauch. Dem auffälligen Hauptkleidungsstück der männlichen Bergpapua, dem Penisfuttural aus Kalabassen, werden lange Ausführungen gewidmet. Daß auch die alten, sog. „chinesischen“ Glasperlen schon früh den Weg ins Zentralgebirge fanden, sei besonders vermerkt. Das folgende 7. Kapitel bespricht „Niederlassung und Hausbau“. Typisch sind die runden Wohnungen in offenen kleinen Siedlungen von 3-12 Häusern. Die östlichen Stämme haben getrennte Männer- und Frauenhäuser, die westlichen dagegen nur getrennte Männer- und Frauenräume unter dem gleichen Dach. Eigene Junggesellenhäuser gibt es nicht. Keramik ist unbekannt. Überall ist der Erdofen im Gebrauch. Das 8. Kapitel ist der „Lebensweise“ gewidmet und den Arbeiten von Mann und Frau. Fischfang hat keine Bedeutung, Jagd nur wenig. Das gejagte Wild wird immer gleich an Ort und Stelle außerhalb der Siedlung zubereitet. Schweine (Dorfschweine!) werden durch Pfeilschuß oder Keulenschlag geschlachtet. Die sog. Rotangsäge ist das übliche Feuerzeug. Salz wird aus Pflanzen, Asche, Salzquellen und Steinsalz gewonnen. Breitere Ausführungen beschäftigen sich mit den Genußmitteln, bes. Tabak und Betel. Das 9. Kapitel zeigt uns den Bergpapua als seßhaften vorzüglichen Ackerbauern und Dorfschweinebesitzer. Die Hauptanbaupflanzen sind Süßkartoffeln und Taro. Dazu kommen Zuckerrohr, Kalabassenpflanzen und Tabak. Der Garten scheint Familieneigentum zu sein. Für die regellose Gartenanlage kommt jedes passende Fleckchen in Frage; die „Schachbrettanlage“ des östlichen Zentral-Neuguinea ist hier unbekannt. Daß diese Bergpapua gute Händler und Geschäftsleute sind, zeigt das 10. Kapitel. Ein primitives Marktwesen in Verbindung mit Clan- und Stammesfesten ist vorhanden. Die Kaurischnecke hat Handels- und Geldwert. Hängebrücken erleichtern die Handelswege. Das 11. Kapitel über Schnur- und Rotangflechtwerk wird mit seinen vielen spezialtechnischen Angaben besonders den Erforscher primitiver Textilien und Flechtarbeiten interessieren. Wenn der Verfasser „Die primitiven textilen Techniken ...“ von Dr. KRISTIN OPPENHEIM (Intern. Arch. f. Ethnographie; Suppl. zum Bd. 41, 1942) noch hätte einsehen können, dann hätte er sich in diesem Kapitel wohl leichter getan und seine Kritik an früheren Autoren (GRAEBNER, LAMSTER) nicht so wichtig genommen. Das 12. Kapitel bespricht „Werkzeuge und Geräte“, besonders Steinbeil, Steinmesser und Steinmeißel (diese beiden letzteren sind nur in diesem Gebiete bekannt), ferner die Werkzeuge aus Knochen und Bambus. Das 13. (Schluß-) Kapitel bringt die Beschreibung der Waffen: Bogen, Pfeile und Speere. Schlagwaffen und Dolche sind nicht bekannt, ebensowenig Schilde, aber ein guter Körperschutz gegen Pfeilschüsse sind die von den Frauen geflochtenen Oberkörperpanzer.

Durch theoretische Erörterungen bei sich bietenden Gelegenheiten, durch prak-

tische Winke und Anregungen für spätere Expeditionen, durch Querverbindungen zu den Werken und Ergebnissen anderer Autoren, durch gute Literaturhinweise und Seitenblicke auf die Verhältnisse im übrigen Neuguinea weiß der Verfasser die trockene Beschreibung der Sachkultur immer wieder aufzulockern, wenn er auch in diesem Bestreben da und dort zu weit geht und seine Kompetenzen und die Grenzen seines profunden Wissens überschreitet. Daß er „als veld-ethnograaf“ (p. 422) sich mit den Forschungsmethoden und Ergebnissen der sog. Wiener kulturhistorischen Schule nicht befreunden kann, nehmen wir zur Kenntnis, ohne darüber besonders beunruhigt zu sein. Er weiß es wohl selbst nicht, daß manche seiner von ihm nach subjektiven Kriterien aufgestellten Entwicklungsreihen doch den längst überholten Entwicklungsreihen der „alten Schulen“ erstaunlich nahe kommen. Hie und da hat er auch einen Autor mißverstanden. Wenn ich die Hagenberg- und Massimbeile zueinander in kulturelle und morphologische Verwandtschaftsbeziehung brachte, so konnte neuerdings A. RIESENFELD (*The Megalithic Culture of Melanesia*. Leiden 1950) diese von mir angenommene Beziehung noch durch eine Anzahl neuer Linien bestätigen und verstärken. Aber es ging mir in diesem Falle gar nicht darum, sondern um den Nachweis, daß die flachlinsenförmigen Massimbeile eigentlich Vierkantteil-Derivate sind und darum in der „melanesischen“ (austronesischen) Massimkultur nicht mehr so stark als „Fremdkörper“ wirken.

Der II. Band, der sich der „geistigen Kultur“ der Bergpapua zuwendet, beginnt mit dem 14. Kapitel. Wiederum macht der Verfasser einleitend darauf aufmerksam, daß seine eigenen Beobachtungen bei der Unkenntnis der Sprache an der Oberfläche bleiben mußten. Er beruft sich darum wieder und wieder auf die Aussagen anderer Forscher, um damit seine eigenen Beobachtungen zu vergleichen und Harmonie bzw. auch fallweise Diskrepanz der Ansichten herauszustellen. Als Obersatz könnte man über das 14. Kapitel, das die allgemeinen geistigen Eigenschaften und den Volkscharakter schildert, wohl den entscheidenden Erkenntnissatz schreiben: Die Bergpapua sind genau so volle Menschen wie wir. Der Naturmensch hat in sich die Anlage zu allen Kräften, Fähigkeiten und Leidenschaften wie jeder andere Mensch auch, sein Charakter zeigt darum Licht- und Schattenseiten. Ein längerer Abschnitt beschäftigt sich mit den Grußformen. Natürlich zeigen sich von Stamm zu Stamm wohl größere Unterschiede im Volkscharakter, aber im großen und ganzen gesehen und beurteilt, glaubt der Verfasser folgendes Urteil über die Bergpapua aussprechen zu dürfen: „een intelligent, gemoedelijk en aanhankelijk volk; over het geheel rustig en vreedzaam; levendig van aard, vrolijk en meestal goed gehumeurd; gastvrij, hoffelijk en met beminnelijke omgangsvormen; over het algemeen eerlijk en waarheidslievend; een volk practisch van aard met veel ondernemingsgeest en aanpassingsvermogen; alhoewel niet oorlogszuchtig, toch krijgshaftig; eerbiedig tegenover ouderen en goedig jegens kinderen; een volk waaronder misdaad weinig schijnt voor te komen“ (p. 522). Das 15. Kapitel bringt zunächst sechs konkrete Beispiele von Zählweisen und Zahlenreihen aus verschiedenen geographischen Teilgebieten der Bergpapua und eine anschließende Auswertung der Beispiele durch den Verfasser. Zu der Zählweise nach Körpergliedern (pp. 533 f.) vgl. die weiteren Beispiele bei AUFENANGER und KIRSCHBAUM (*Anthropos*, 33. 1938. pp. 273-279). Die Angaben über die Ortung in Raum und Zeit sind zwar mager und ungenügend, doch gleichwohl schon eine Bereicherung unseres Wissens, weil die meisten Bücher sich darüber ausschweigen. Ebenso nützlich sind uns die kurzen Angaben über Farben und Farbempfinden und über die Gesten als Ausdrucks- und Verständigungsmittel. Das 16. Kapitel wendet sich der „Kunst“ zu. Im allgemeinen sind in der Kunst keine höheren Formen erreicht worden. Die Verzierungskunst auf den Geräten ist allgemein verbreitet. Plastik ist mit einer geringfügigen Ausnahme unbekannt. Der Tanz „bevindt zich nog in het beginstadium van ontwikkeling, zodat ook hierin hun gering aesthetisch gevoel tot uitdrukking komt“ (p. 563). Der Verfasser unterscheidet: Reihen-, Rund-, Marsch-, Wipp-, Kriegs-, Geister- und Liebeswerbetänze. Als Ergänzung sei hier angemerkt: die genannten Wipptänze in einem besonderen Tanzhause, dessen elastischer Fußboden den springenden Tänzern als eine Art „Sprungmatraze“ dient, habe ich auch in Tanggum (Hinterland von Bogia) beobachtet, sie dürften demnach wohl nicht nur

ein Spezifikum der Bergstämme sein. Die Bergpapua sind sangesfreudig; einige Liedertexte werden angegeben, doch steht die Forschung hier noch ganz am Anfang. „Wanneer men de vertalingen leest, die VICEDOM en AUFENANGER geven van de liederen der bergstammen op het Mount-Hagen-plateau en de diepere zin verneemt, die achter de teksten verborgen ligt, dan lijdt het geen twijfel, dat toekomstige onderzoekers, wie het gegeven is de talen der Bergpapoea-stammen in ons gebied grondig te bestuderen, nog tot verrassende resultaten zullen komen, vooral ten aanzien van de ouderdom der liederen en de overdracht van de ene stam op de andere“ (p. 581). Die Musik ist noch wenig entwickelt. Allgemein bekannt sind Naturlaut- und Tierstimmenimitationen. Musikinstrumente fehlen mit Ausnahme der allgemein beliebten „Maultrommel“. Das 17. Kapitel berichtet über die großen Schweinefeste, die auch hier, wie bei allen Zentralstämmen Neuguineas, im sozialen und religiösen Leben wohl eine bedeutende Rolle spielen, aber doch irgendwie von den Bergvölkern im Osten übernommen oder doch beeinflußt erscheinen. Was dann das 18. Kapitel über „Religion und Magie“ bringt, will und kann in seiner Dürftigkeit nur der Aufruf und die Anregung zu einer intensiven Lokalforschung bei den einzelnen Stämmen in der näheren und nächsten Zukunft sein. Wie das 19. Kapitel sagt, erscheint die Kleinfamilie als die kleinste soziale und ökonomische Einheit. Darauf baut sich dann die Sippe auf. Totemistische Clans scheinen vorhanden zu sein. Es gibt getrennte Männer- und Frauenhäuser. Die Dorfgemeinschaft ist, je nach der Größe der Siedlung variierend, aus einer oder mehreren Familien bzw. Sippen aufgebaut, die von Mannes Seite eine gemeinsame Abstammung haben und darum exogam sind. In dieser Gemeinschaft gilt als Grundsatz: „allen voor één en één voor allen“ (p. 646). Richtige Häuptlinge scheinen nicht zu existieren, wohl aber in allen Siedlungen Autoritätspersonen, die man vielleicht am besten als „Ältestenrat“ bezeichnet. Im Gegensatz zur Meinung anderer Forscher glaubt der Verfasser, daß sich der „Stammes“-Begriff sehr wohl vorfindet und tatsächlich klar umgrenzte „Stämme“ erkennbar sind. Eine gewisse Dualorganisation (Zweiklassensystem?) durchzieht alle sozialen Gemeinschaften, doch sieht man die Reichweite und soziale Funktion der Einzelheiten noch nicht klar genug. Das 20. Kapitel ist den „Sittlichkeitsbegriffen“ gewidmet, speziell in Bezug auf Schamgefühl und Geschlechtsleben. In diesem Punkte stehen die Bergpapua sittlich höher als die Küsten- und Flachlandbewohner Neuguineas. Über „Verlobung und Heirat“ berichtet das 21. Kapitel, und zwar über Stellung der Geschlechter zueinander, Wahl des Ehepartners, Heiratsgebräuche, Exogamie („een patrilineal stelsel met een voorkeur ten aanzien van het cross-cousin-huwelijk“ p. 707), Polygamie und Monogamie, persönliche Stellung der Ehegatten zueinander (der Verfasser sagt hier zusammenfassend: „tout comme chez nous“, p. 712), Ehescheidung und Kinderzahl. Das 22. Kapitel über „Kind und Geburt“ schließt sich an mit dem Inhalt: Abtreibung, Kindermord (selten!), Schwangerschaft („Dat de Bergpapoea zich bewust is van de samenhang tussen cohabitatie en conceptie, lijdt geen twijfel“, p. 719), Entbindung, Geburtsfeste, Namengebung und Kinderpflege. Über Jugendweihen ist nichts bekannt geworden. Das 23. Kapitel nimmt „Krankheiten und Heilkunde“ ins Blickfeld, das 24. Kapitel „Sterben, Totenbräuche und Begräbnisfeiern“. Bei den westlichen Stämmen unseres Gebietes ist die Bestattung in Leichenhäusern, Bäumen, Höhlen oder auf Plattformen die Regel, bei den östlichen Stämmen die Verbrennung. Vereinzelt in beiden Gebieten ist die Erdbestattung. Längere Ausführungen mehr theoretischer Art folgen über die „Hockerbestattung“ (pp. 756-760). Zu den Trauergebräuchen gehört auch die Fingerverstümmelung (pp. 763-775). Das 25. (Schluß-)Kapitel (pp. 776-913) bringt das sprachliche Material aus dem Gebiete dieser Bergpapua, soweit es sich aus den Beobachtungen des Verfassers und denen anderer Forscher (es werden 15 Autorennamen und deren gedruckte Arbeiten genannt) ergibt. Der grammatikalischen Skizze folgen verschiedene Wörterlisten. Eine Verbreiterungskarte erleichtert den Überblick. Den textlichen Abschluß des Bandes bilden zwei Appendices: 1. Eine petrographische Untersuchung der Steinartefakte von C. M. DE SITTER-KOOMANS, 2. Die einheimische Musik im westlichen Neuguinea von J. KUNST (pp. 921-996). Wie wir es von dem bekannten Musikologen KUNST nicht anders gewohnt sind, hat sich sein sachkundiger

Beitrag zu einer sehr wertvollen, bei voller Auswertung aller Quellen gut fundierten Untersuchung über das gestellte Thema erweitert und ist dadurch aus der Rangstufe eines Appendix in die Selbständigkeit einer musikologischen Studie gewachsen. Ein willkommener Literaturnachweis und dazu brauchbare Indices beschließen das große Werk des Feldforschers und Ethnologen LE ROUX.

Der III. Band erscheint im großen Querformat eines Photoalbums. Er enthält die Photos, Zeichnungen (teilweise in gutem Buntdruck) und die Karten des Wohngebietes der Bergpapua. Dieser III. Band soll ebenso ein ergänzendes Illustrationswerk zu den beiden ersten Bänden wie ein selbständiges Bilderbuch mit Eigenwert von Land und Leben der Bergstämme sein. Darum konnte hier bei der Auswahl der Bilder neben den rein wissenschaftlichen Zweck auch der ästhetische treten. Alle Bilder sind genau lokalisiert, wodurch unstatthaften Verallgemeinerungen vorgebeugt wird. Die Zeichnungen von den Gegenständen aus der „materiellen Kultur“ geben dem Ethnologen durch Strich und Farbe ein ganz vorzügliches, primäres Quellenmaterial in die Hand. Von den vier großen Karten zeigt die erste eine genaue graphische Zusammenstellung über die bisherigen Expeditionen in das hier behandelte Gebiet, die zweite eine geographische Übersicht über Neuguinea von der Geelvinkbai bis zur Südostspitze von Samarai, die dritte eine bildhafte Verbreitungskarte der Steinbeiltypen in ganz Neuguinea und die vierte (separat beigelegte) Karte in Großformat (Maßstab 1 : 250 000) eine genaue Übersicht über den westlichen Teil von Holländisch-Zentral-Neuguinea, soweit er bis jetzt bekannt ist. Schon rein äußerlich präsentiert sich dieser III. Band als ein Prachtwerk ersten Ranges; Reichtum in der Auswahl, Reproduktion und Größe der Bilder sind in der Neuguinea-Literatur so einmalig, daß man nicht leicht ein Gegenstück dazu finden können (das in der Einleitung genannte, im Kriege vernichtete „Mamberamo-Album“ kam nie an die Öffentlichkeit). Nach dem Abschluß dieser drei großen Bände über die Bergpapua in Holländisch-Neuguinea wollen wir der „Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap“, in deren Diensten LE ROUX reiste, zur schönen Aufgabe und Erfüllung dankbar und anerkennend gratulieren. Wir können den vollauf berechtigten Stolz und die Befriedigung dieser „Genootschap“ verstehen und würdigen, wenn sie nun diese spezielle Aufgabe, nämlich „het uitzenden der expeditie naar West-Centraal-Nieuw-Guinea en het in het licht geven van de uitkomsten voor zover deze het aandeel van de leider, LE ROUX, betreffen, als volbracht“ (Voorrede) ansieht. Sie hat die gestellte Aufgabe glänzend gelöst.

LE ROUX ist am 8. 9. 1947 gestorben. Sein Tod hat in die Reihen der holländischen Feldforscher und Ethnologen eine klaffende Lücke gerissen. Mit seinem reichen Wissen und seiner unbändigen Arbeitskraft hätte er noch manches Problem der Ethnographie und Ethnologie Neuguineas der Lösung näher bringen können. In diesem seinem letzten Monumentalwerk über die Bergpapua konnte er sich selbst noch ein Denkmal setzen — aere perennius. Wir danken ihm dafür. Ehre seinem Andenken!

GEORG HÖLTKE.

Elkin A. P. and Berndt Catherine and Ronald. *Art in Arnhemland.* XII + 123 pp. in 8°. With 22 plates. London - Melbourne 1950. F. W. CHESHIRE. Price : £ 42.—.

Das von A. P. ELKIN herausgegebene und den Eingeborenenkünstlern des Arnhemlandes gewidmete kleine Buch bringt die Früchte einer langjährigen Feldforschungstätigkeit des Ehepaares CATHERINE und RONALD BERNDT.

Es ist eine besonders farbenfreudige Kunst, mit der wir bekannt gemacht werden, eine an geometrischen und figürlichen Motiven überaus reiche Malerei, die Kultobjekte und Dinge des täglichen Gebrauchs in gleicher Weise belebt und verschönt. Die dem Buche beigelegten Tafeln — einige von ihnen sind farbig — geben

einen guten Eindruck von den wichtigsten künstlerischen Schöpfungen der Arnhemlandgruppen. Wir sehen geheiligte Pfosten, stab- oder tierförmig geschnitzte Sakralembleme, Totenschädel, Klanggeräte, Särge, Objekte der magischen Praxis, Steinbeile, geflochtene Taschen und Tabakpfeifen. Alle diese Äußerungen einer uns bisher nur oberflächlich bekannten Eingeborenen-Kultur des australischen Nordens sind nun teilweise oder sogar zur Gänze mit polychromen Ornamenten und figürlichen Darstellungen bemalt, die durch totemistische Tradition und mythische Überlieferung sanktioniert erscheinen. Zu den vollendetsten Leistungen der Arnhemlandkunst gehören vielleicht die besonders sorgfältig und stilsicher ausgeführten Rindenmalereien mit szenischen Wiedergaben aus dem religiösen und profanen Leben.

Die engeren Forschungsbereiche des Ehepaares BERNDT waren Oenpelli und Goulbourn-Inland im nordwestlichen Arnhemland und Yirrkalla im Nordosten, an der Küste des Carpentaria-Golfes. Die von ihnen studierte und beschriebene Kunst der dort heute noch lebenden Stämme ist an sich keine unbekannte. In Stil und Ausdruck schließt sie sich an die polychrome Kunst des nordwestlichen Northern Territory und Melville Islands an, die ja bereits von SPENCER und GILLEN ausführlicher dargestellt wurde und die mit zahlreichen guten und weniger guten Beispielen in den verschiedensten Museen für Völkerkunde vertreten ist. Neu und überraschend war aber die Entdeckung von geschnitzten menschlichen Figuren und Köpfen, deren Existenz man in Australien bis dahin niemals vermutet hatte.

Aus der Tatsache, daß sich skulptierte menschliche Darstellungen nur aus dem schmalen Küstenstreifen des nördlichen Arnhemlandes nachweisen lassen und sonst in keinem anderen Gebiet des fünften Erdteiles vorzukommen scheinen, fernerhin aus der Tatsache, daß die Küstengruppen des Arnhemlandes seit ungezählten Generationen mit Trepang-Fischern und sogenannten Beachcombers aus der Insulinde gelegentlich in Berührung kamen, möchten C. und R. BERNDT folgern, daß Stil und Technik der Holzplastiken in verhältnismäßig früher Zeit aus Indonesien eingeführt wurden. Zur Erhärtung dieser Annahme führen die beiden Verfasser an, daß die malaischen und makassarischen Trepangfischer Perltaucher, Muschel- und Schildpattsammler im Nordostküstengebiet des Arnhemlandes temporäre Kolonien anlegten und in engere Handelsbeziehungen zu den dort ansässigen Eingeborenengruppen traten. Auch hätten sie oft Eingeborene an Bord ihrer Praus genommen, um die Besatzungen zu ergänzen. Ein derartiger Kontakt zwischen Indonesiern und Australiern durch lange Perioden hindurch habe seine Spuren in den lokalen Kulturen des nordöstlichen Arnhemlandes hinterlassen. Das religiöse Leben, das Totenritual, die Gesänge, die Philosophie, der Handel, das Kriegswesen und die materielle Kultur legen nach C. und R. BERNDT Zeugnis dafür ab. Doch fügen die Verfasser gleich im nächsten Satz hinzu, daß dieser verhältnismäßig intensive Kontakt mit der Außenwelt das Grundgefüge der Eingeborenenkultur nicht verändert habe. Diese Feststellung scheint von einiger Wichtigkeit zu sein, denn eine Überprüfung der in diesem Buche von C. und R. BERNDT, sowie ELKIN gemachten sehr detaillierten Angaben über die soziale Organisation, Wirtschaft und geistige Kultur der Arnhemlandgruppen ergibt, daß die Berührung mit den indonesischen Seefahrern und zeitweiligen Kolonisten stets sehr oberflächlich gewesen sein muß und im kulturellen Bereich niemals zu entscheidenden Wandlungen geführt hat.

Entscheidend ist auch, daß die vom Forscherehepaar BERNDT befragten Eingeborenen-Gewährsleute stets einen indonesischen Ursprung ihrer geschnitzten und bemalten Figuren bestritten. Dieser Ansicht der Arnhemland-Schwarzen möchte ich mich anschließen, denn wie von den Autoren in ihrem Buche ausführlich dargelegt, haben die meisten Plastiken ihren festen Platz in den mythischen Stammesüberlieferungen, ihre Herstellung ist ein tief in der Tradition wurzelnder Prozeß, und sie spielen eine gewichtige Rolle im Kultsystem. Außerdem zeigen die abgebildeten Stücke (sowohl Vollplastiken, als auch geschnitzte Köpfe) keinerlei äußere Merkmale, die auf indonesische Ursprünge hindeuten.

Charakteristisch für die plastische Kunst Indonesiens, besonders für die östlichen Teile des Archipels, sind sorgfältig gearbeitete und in strengen Formen gehaltene Hocker-

figuren. Die pfostenartig wirkenden, durch verhältnismäßig lange, grade Beine und kurze Andeutungen der Arme, manchmal sogar durch völlige Armlosigkeit gekennzeichneten hölzernen Bildwerke der Arnhemlandgruppen stellen einen Kunststil dar, dessen Elemente meines Wissens in Indonesien nirgends nachgewiesen wurden. — Auch Dr. H. NIGGEMEYER, der eine genauere Kenntnis der plastischen Kunst Indonesiens besitzt und dem ich die Tafeln des Buches vorlegte, konnte keinerlei formelle Übereinstimmungen feststellen. —

Nun zeigt eine bestimmte Gruppe von Figuren, es sind die sogenannten *wuramu*, ihrem Sinn und ihrer Bedeutung nach Zusammenhänge mit Macassar. Nach C. und R. BERNDT sind die Interpretationsmöglichkeiten von *wuramu* recht vielseitig. Einmal verstehen die Eingeborenen darunter „crook“, „collection“ oder „stealing men“ in der Verkörperung von holländischen Beamten, die im Hafen von Macassar aus Nord-Australien mit Prau-Flotillen kommende Waren vereinnahmten. Die ursprünglichen *wuramu* scheinen aber Hügelstämme gewesen zu sein, die im Binnenlande von Celebes lebten und gelegentlich hinunter nach Macassar kamen, um zu plündern. Einer anderen Information nach waren die *wuramu* die Geister verstorbener Macassaren, und die Autoren glauben, daß die *wuramu*-Figuren, die man heute im nördlichen Arnhemlande schnitzt, aus dem in Macassar üblichen Bestattungsritual hervorgehen. Für einen verstorbenen Macassaren habe man nämlich nach Angaben nordaustralischer Eingeborener, die als Augenzeugen an diesen Totenfeiern teilgenommen hatten, einen Pfosten geschnitzt, der auf das Grab gestellt, den Geist des Toten verkörperte. Von diesen macassarischen Grabpfosten haben die Autoren ihrem Buche leider keine Abbildungen beigelegt.

Muß diese einhellige Beziehung der *wuramu*-Figuren zu Macassar nun besagen, daß die plastische Kunst des nördlichen Arnhemlandes als solche auf Anregungen aus Indonesien zurückgeht? Es stellt sich die Frage, ob wir hier nicht mit einem durch bestimmte historische Geschehnisse ausgelösten Sinnwandel rechnen können, ob es nicht möglich wäre, daß Figurengruppen, die an sich zum ursprünglichen Kulturbesitz der nördlichen Arnhemland-Stämme gehören, durch die Erfahrungen eines vielleicht jahrhundertalten Kontaktes mit indonesischen Seefahrern und Handelsleuten ihre einstige Bedeutung einbüßten und einen neuen Sinn erhielten. Ähnliche Wandlungsprozesse, jedoch in den meisten Fällen durch die Berührung mit der weißen Zivilisation ausgelöst, wurden uns auch aus anderen Teilen Australiens bekannt.

Soweit die von den Verfassern gebrachten Abbildungen ein Urteil erlauben, sind die anderen Figurengruppen weder in Stil und Technik, noch in der Bemalung von den *wuramu* grundsätzlich verschieden. Sie repräsentieren z. T. mythische Ahnenwesen, die großen Heroen der geheiligten Stammesüberlieferung, und stehen im Mittelpunkt eines Systems von traditionellen Kulte, Riten und Gesängen. Sie haben eindeutig den Charakter von geheimen Sakralobjekten, werden in Magazinen nahe dem Kultplatz aufbewahrt und nur voll initiierten Männern gezeigt. Voll initiierte Männer sind es auch, die sie in einem besonderen Camp schnitzen, und ihre Herstellung ist ein ritueller Vorgang für sich. Erst wenn die Figur ihre volle Gestalt und Glätte gewonnen hat und ihre die totemistischen Symbole wiedergebende Bemalung trägt, wird sie zu einer geheiligten Wesenheit. Bis zu diesem Moment ist sie nur Holz, ein einfaches Werkstück.

Analog den zentralaustralischen *tjurunga* und den ähnlich gestalteten Sakralobjekten anderer Völker des Kontinents haben also die esoterischen Arnhemland-Plastiken ihren geistigen Hintergrund in der Stammes-Totemlegende. Die von den Verfassern abgebildeten Stücke verkörpern *rangga* und das sind heilige Gegenstände wie die Rindenmalereien, die Sakralpfosten und die sonstigen Kulthölzer, denen die beiden Verfasser gleichfalls eingehende Betrachtungen widmen.

Man darf das Buch als einen wertvollen Beitrag zu unserer bisher nur sehr lückenhaften Kenntnis der religiösen Formen und des Rituallebens der nordöstlichen Arnhemland-Stämme ansehen.

HELMUT PETRI.

Robson R. W. *The Pacific Islands Year Book 1950*. Sixth Edition. 478 pp. in 8°. With many maps and illustr. Sydney 1950. Pacific Publications, Ltd.

Schon bei seinem ersten Erscheinen 1932 hat sich dieses „Jahrbuch“ so gut eingeführt, daß alle, die sich für Ozeanien interessieren, es nicht mehr missen möchten. Die letzte Ausgabe erschien 1944. Seitdem hat sich auf der weiten Inselfur durch Krieg und Nachkriegszeit soviel verändert, daß die Neuausgabe ein dringendes Bedürfnis wurde. Der Herausgeber sagt im Vorwort, wie schwierig es war, trotz freundlichster Unterstützung von allen Seiten die neuesten Angaben und Statistiken zu bekommen, und wie durch Verzögerung der Drucklegung trotzdem manche Angabe dem Publikationstermin um ein volles Jahr nachhinkt. Immerhin: hier haben wir die letzten faßbaren Informationen. Und welche Fülle von Informationen ist das! Gegenüber den früheren Editionen sind einige neue Kapitel aufgenommen worden, so z. B. die Geschichte und die Wirkungen des Krieges im Pacific, die Stadtgeschichte Rabauls, die erstaunliche Entfaltung des Flugzeugverkehrs usw. Neu und besonders begrüßenswert ist auch der Index. Das Buch gliedert sich nach geographischen Gesichtspunkten in 6 Teile: 1. Einleitung und Allgemeines; 2. Eastern Pacific: Polynesia; 3. Central Pacific: Micronesia; 4. Western Pacific: Melanesia; 5. Far Western Pacific: Indonesia; 6. Non-Tropical Islands. Da zu jeder Insel alle nur wünschenswerten Angaben und Statistiken über Land und Volk, Verwaltung und Mission, Landesprodukte und Handel, und was sonst noch von Bedeutung ist, genau mit Zahlen und konkreten Einzelheiten zu finden sind, erkennt man sofort, welche Fundgrube das „Jahrbuch“ dem Interessenten sein kann. Ganz besonders seien noch die zahlreichen und detaillierten Kartenskizzen willkommen geheißen. Der unermüdliche Herausgeber und seine Mitarbeiter haben wieder „an enormous amount of work“ vollendet, „and to them we are deeply grateful“, um mit den Worten des „Foreword“ zu reden.

GEORG HÖLTKER.

Oliver Douglas L. *The Pacific Islands*. XI + 313 pp. in 8°. With 7 maps and 23 decorations by SHEILA MITCHELL OLIVER. Cambridge (Mass.) 1951. Harvard University Press.

Bis zum zweiten Weltkrieg waren den allermeisten Amerikanern die zahllosen Inseln Ozeaniens einschließlich des Festlandes Australien eine unbekannte Welt. Der Krieg aber rückte diese große Unbekannte nicht nur ins Blickfeld des weltweiten politischen und ökonomischen Interesses, sondern geradezu bis auf den eigenen Leib in der soldatischen Härte und Tragik persönlichen Erlebens und heldenmütigen Sterbens. Allgemein wurde in Nordamerika nun das Verlangen nach einem kurzen, aber gediegenen Überblick über diese bisher unbekannte Inselwelt. Der Verfasser, ausgerüstet mit der langjährigen Erfahrung eines Südseeforschers, antwortet mit diesem Buch auf den Ruf der Stunde. In flottem Stil und in großen Linien entwirft er die Geschichte dieser unbekannten Länder, vor allem die Kulturgeschichte in ihren typischen naturbedingten Umweltvariationen; er zeichnet auf, was dort war und wie das Heutige wurde, was die Gegenwart bietet und welche Perspektiven die Zukunft gibt. Für den völkerkundlichen Fachmann ist das Buch nicht geschrieben. Darum braucht hier nicht näher darauf eingegangen zu werden. Es berührt uns angenehm, in der Darstellung der Tatsachen und Probleme den vorwiegend historisch orientierten Ethnologen zu erkennen. Eine kleine Literaturlauswahl am Ende der Darstellung weist dem Interessenten die Wege zu weiteren und tieferen Erkenntnissen.

GEORG HÖLTKER.

Duff Roger. *The Moa-Hunter Period of Maori Culture.* With a foreword by H. D. SKINNER. (Canterbury Museum, Bull. No. 1.) XVIII + 405 pp. in 8°. With 1 map, 10 line drawings and 38 plates. Wellington (New Zealand) 1950. Department of Internal Affairs.

R. DUFF, Direktor des Canterbury Museums, hat uns in dem vorliegenden Buch ein Werk geschenkt, das wohl mit Recht ein Markstein in der Polynesien-Forschung genannt werden darf. Es ist mehr als nur ein Ausgrabungsbericht; der Buchtitel deutet das schon an. Zwar nehmen der Bericht und die Fundobjekte der Ausgrabungen des Verfassers auf dem Gräberfeld der „Moa-Jäger“ an der Wairau-Mündung (in der Nordost-Ecke der Südinse! Neuseelands) einen sehr großen, wenn nicht den größten Teil des Buches in Anspruch, doch das ist gut und notwendig, um auf diese Weise ein solides Fundament für den kulturgeschichtlichen Überbau mit seinen neuen Erkenntnissen, Aspekten, Interpretationen und Problemen zu schaffen. Eine Anzahl Gräber der „Moa-Jäger“ wurde schon früher von andern auf der Nord- wie auf der Südinse! ausgegraben; leider nur wenige davon nach modernen wissenschaftlichen Ausgrabungsmethoden (diese besonders durch H. D. SKINNER, der diesem Buch auch das Vorwort schrieb, und seine Schüler), die meisten durch Dilettanten und Grabbeigaben-Diebe. Die Berichte und Fundstücke dieser Art haben darum an sich nur einen sehr geringen und bedingten Wert für die wissenschaftliche Forschung, gewinnen allerdings jetzt in dem Lichte der DUFF'schen Ausgrabungen an Brauchbarkeit. Fast wäre der Verfasser auch an der Wairau-Mündung zu spät gekommen, da schon mehrere Gräber durch Pflug und Menschenhand aufgewühlt waren, doch blieben dem Fachmann und Forscher noch genügend (mehr als 20) Gräber intakt, um ein gesichertes Bild und Urteil gewinnen zu können. Was er in den ungestörten Gräbern fand, erlaubt ihm in Verbindung mit früheren Funden und Beobachtungen und auf Grund seines profunden Wissens über die materielle Kultur der Moa-Jäger, der Maori und der Moriori eine bestimmte Kulturgeschichte herauszuarbeiten, die den sog. „Moa-Jägern“ zugeschrieben wird. Der Name ist berechtigt, weil die Knochen und Eier des großen, jetzt längst ausgestorbenen Laufvogels Moa in den Gräbern häufig sind. Charakteristisch als Grabbeigaben sind besonders die nur an einem Ende geöffneten Moa-Eier, die wohl als Wasserbehälter interpretiert werden dürfen. Die Kultur der „Moa-Jäger“ ist nicht eine landfremde, etwa melanesische Einwanderung, wie man schon wohl behauptet hat, sondern eine Frühphase der Maori-Kultur selber. Zwar läßt sich das nicht stratigraphisch belegen. Die Gräber sind so wenig tief unter der Erdoberfläche, daß man die Grabdecke nach Zoll, statt nach Metern rechnet. Nirgends ist ein Moa-Jägergrab unter einem Maorigrab gelegen. Doch gerade die günstigen Fundumstände des Wairau-Platzes und das zahlen- und typenmäßig reiche gesamte Fundmaterial dieser Kulturschichte aus Neuseeland und anderswo lassen diese These jetzt doch als so gut wie gesichert annehmen. Die „Moa-Jäger“ hatten noch keinen Ackerbau, keine Kriegswaffen (die Steinkeule fehlt) und als Haustier nur den Hund. Kannibalismus war unbekannt. Der Verfasser muß bei dem Fehlen der stratigraphischen Belege seine analytisch-synthetischen Untersuchungen besonders auf die Typologie der Grabbeigaben (Steinbeile, Schmuckstücke, Angelhaken und Harpunen) richten, für die er rund ein Drittel des Buches reserviert und dort in kritischer Darstellung und Auswertung alles zusammenträgt, was bisher gefunden und bekannt geworden ist. Diese drei materialgesättigten Kapitel haben und behalten für die gesamte Polynesien-Forschung und darüber hinaus immer ihren objektiven Wert. Zahlreiche gute Abbildungen und einige Verbreitungskärtchen beleben und illustrieren vorteilhaft den Text. Es ist ein kleiner Schönheitsfehler, daß die Zahlenhinweise bei Text und Bild nicht immer genau korrespondieren. Alles in allem aber: ein Buch, das von sich reden, ja sich unentbehrlich machen wird, wo immer Forscher sich mit den Kulturen Polynesiens beschäftigen. Ein Buch, das keiner Empfehlung bedarf; es empfiehlt sich selber.

GEORG HÖLTKER.

Eingesandte Literatur — Publications received

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Annual Report (Sixty-seventh) of the Bureau of American Ethnology, 1949-1950. 25 pp. in 8°. Washington, D. C. 1951. Smithsonian Institution.
- Arkell A. J. : The Old Stone Age in the Anglo-Egyptian Sudan. (Sudan Antiquities Service. Occasional Papers, No. 1.) 52 pp. in 8°. With 27 plates and 1 map. (s. l.) 1949.
- Arndt Paul : Religion auf Ostflores, Adonare und Solor. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 1.) XII + 248 pp. in 4°. Mit 1 Karte. Wien-Mödling 1951. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel.
- Ayrosa Plínio : Orações e Diálogos da Doutrina Cristã na Língua Brasileira. Mss. do séc. XVIII, transcritos e anotados. (Universidade de São Paulo, Boletim CVI. Etnografia e Língua Tupi-Guarani, no. 17.) 96 pp. in 8°. São Paulo 1950.
- Bailey H. W. : Khotanese Buddhist Texts. IX + 157 pp. in 8°. London 1951. Taylor's Foreign Press.
- Balys Jonas : Tautosaka Apie Dangų. (Lithuanian Folklore of the Sky.) 24 pp. in 8°. Sodus, Michigan 1951. J. J. Bachunas.
- Barrett Charles and Horman Ivor and Kenyon Justine : The Australian Aborigine. 24 pp. in 8°. Illustr. s. l., s. a. (Sydney 1951 ?) Carlton & United Breweries, Ltd.
- Bavink Bernhard : Welterschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft. Aus dem Nachlaß hrsg. von Aloys Wenzl. (Glauben und Wissen, No. 4.) 126 pp. in 8°. Basel 1950. Ernst Reinhardt Verlag.
- Berg C. C. : De Problematiek van het Bahasa-Indonesia-Experiment. 36 pp. in 8°. Groningen-Djakarta 1951. J. B. Wolters.
- Bernard-Maître : Pour connaître la Chine. Sep. : Arts (Paris) 9 mars 1951.
- Bibliographie de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth par les Bibliothécaires de la Bibliothèque Orientale. 205 pp. in 8°. Beyrouth 1951.
- Bibliographie linguistique de l'année 1948 et complément des années 1939-1947. Publiée par le Comité International Permanent de Linguistes. XXIV + 261 pp. in 8°. Utrecht-Bruxelles 1951. Spectrum.
- Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Robert Streit O. M. I., fortgeführt von P. Johannes Dindinger O. M. I. Band 15 : Afrikanische Missionsliteratur 1053-1599, n. 1-2217. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung.) 24 + 718 pp. in 8°. Freiburg im Breisgau 1951. Verlag Herder.
- Bibliothèque de la Société de Géographie. Catalogue des livres de la réserve, no. 1-480. Paris (1951). 184, Boulevard St-Germain. Société de Géographie.

- Bičurin N. Ja.** : Sobranie svedenij o narodakh obitavšikh v srednej Azii v drevnie vremena. (Gesammelte Veröffentlichungen über die Völkerschaften Zentralasiens im Altertum. — Russisch.) Band I: LXXXVI + 381 pp. in 8°. Mit Titelbild. Band II: 335 pp. in 8°. Mit Titelbild. Moskau-Leningrad 1950. Akademie der Wissenschaften, UdSSR.
- Bingham Hiram** : La Ciudad Perdida de los Incas. (Lost City of the Incas.) Historia de Machu picchu y sus constructores. Traducción de María Romero. 283 pp. in 8°. Con 60 láminas. Santiago de Chile 1950. Empresa Editora Zig-Zag, S. A.
- Borinski Ludwig** : Englischer Geist in der Geschichte seiner Prosa. 253 pp. in 8°. Freiburg im Breisgau 1951. Verlag Herder.
- Blake E. R.** : Birds of the Acary Mountains, Southern British Guiana. (Fieldiana : Zoology, Vol. 32, No. 7.) pp. 419-474 in 8°. With 1 map. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- — Report on a Collection of Birds from Oaxaca, Mexico. (Fieldiana : Zoology, Vol. 31, No. 40.) pp. 395-419 in 8°. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- Brand Donald D.** : Quiroga, a Mexican Municipio. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology. Publication No. 11.) V + 242 pp. in 4°. With 35 plates and 4 maps. Washington, D. C. 1951.
- Brandenstein Wilhelm** : Atlantis. Größe und Untergang eines geheimnisvollen Inselreiches. (Arbeiten aus dem Institut für allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft, Graz. Heft 3.) 105 pp. in 8°. Mit 9 Abb. Wien 1951. Gerold & Co.
- Breitner Burghard** : Geschichte der Medizin in Österreich. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 226. Band, 5. Abhandlung.) 270 pp. in 8°. Wien 1951. Rudolf M. Rohrer.
- Brough John** : Selections from Classical Sanskrit Literature. With English Translation and Notes. VIII + 157 pp. in 8°. London 1951. Luzac & Co., Ltd.
- Büchi E. C.** : Die Parität als ein Faktor in der Genese kongenitaler Mißbildungen. Sep. : Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene (Zürich) 25. 1950. 557-562.
- Bühler Alfred** : Bemerkungen zur Kulturgeschichte Sumbas. Sep. : Südseestudien, pp. 51-76. Mit 3 Tafeln. Basel 1951. Museum für Völkerkunde.
- — Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1950. Sep. : Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. 62. 1951. 20 pp. Illustr.
- Buck Peter H. (Hiroa Te Rangi)** : Report of the Director for 1950. (Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 205.) 35 pp. in 4°. With 1 map. Honolulu, Hawaii 1951. Published by the Museum.
- Busia K. A.** : The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. XII + 233 pp. in 8°. London - New York - Toronto 1951. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Campbell Ake** : Det Svenska Brödet. En jämförande etnologisk-historisk undersökning. VII + 268 pp. in 4°. With illustr. and maps. Stockholm 1950. Svensk Bageritidskrift.
- Cândido de Oliveira Haroldo** : Índios e Sertanejos do Araguaia. 99 pp. in 8°. Illustr. São Paulo (s. a.). Edições Melhoramentos.
- Coon Carleton S.** : Cave Explorations in Iran, 1949. (Museum Monographs.) 122 pp. in 4°. With figures and plates. Philadelphia 1951. The University Museum, University of Pennsylvania.
- — The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XXIII, No. 3.) VIII + 105 pp. in 8°. With 16 figures. Cambridge, Mass. 1950. Published by the Museum.
- Crazzolara J. P.** : The Lwoo. Part II: Lwoo Traditions. (Istituto Missioni Africane. Museum Combonianum, N. 6.) pp. 113-323 in 8°. Verona 1951. Editrice Nigrizia.
- Damm Hans** : Methoden der Feldbewässerung in Ozeanien. Sep. : Südseestudien, pp. 204-234. Mit 3 Textabb. Basel 1951. Museum für Völkerkunde.
- Davis S.** : Race-Relations in Ancient Egypt. Greek, Egyptian, Hebrew, Roman. XIII + 176 pp. in 8°. London 1951. Methuen & Co., Ltd.
- Delattre A.** : Du Crâne animal au Crâne humain. 100 pp. in 8°. Avec 45 figures. Paris 1951. Masson et Cie.
- Dietschy Hans** : Verwandtschaft und Freundschaft. Analytische Bemerkungen zur Sozialstruktur der Melanesier von Südwest-Malekula. Sep. : Südseestudien, pp. 358-412. Basel 1951. Museum für Völkerkunde.
- Dittmer Kunz** : Vom Grabstock zum Pflug. Ein Gang durch die Wirtschaftsgeschichte. (Beiträge zu Geschichtsunterricht, 20.) 36 pp. in 8°. Mit 32 Abb. Braunschweig 1949. Verlag Albert Limbach.
- Douwes Dekker N. A.** : Tanah Air Kita. A Book on the Country and People of Indonesia. 317 pp. in 4°. Illustr. The Hague and Bandung (1950). W. van Houve, Ltd.

- Dumont Louis** : La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique. 252 pp. in 8°. Avec 24 planches et 12 fig. Paris 1951. Gallimard.
- Dupont-Sommer A.** : Observations sur le manuel de discipline découvert près de la Mer Morte. (Communication lue devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 8 juin 1951.) 31 pp. in 8°. Paris 1951. Librairie Adrien-Maisonneuve.
- Edwards Everett E. and Rasmussen Wayne D.** : A Bibliography on the Agriculture of the American Indians. (United States Department of Agriculture. Miscellaneous Publication, No. 447.) 107 pp. in 8°. Washington 1942. United States Government Printing Office.
- Eliade Mircea** : Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. 447 pp. in 8°. Paris 1951. Payot.
- Eranos-Jahrbuch** (Band XIX) : Mensch und Ritus. Hrsg. von Olga Fröbe-Kapteyn. 486 pp. in 8°. Mit 2 Tafeln. Zürich 1951. Rhein-Verlag.
- Escalada Federico A.** : El complejo „tehuelche“. Estudios de etnografía patagónica. (Instituto Superior de Estudios Patagónicos.) XXIII + 360 pp. in 8°. Con 18 láminas. Buenos Aires 1949. Imprenta y Casa Editora „Coni“.
- Evans-Pritchard E. E.** : Social Anthropology. VII + 134 pp. in 8°. London 1951. Cohen & West Ltd.
- — The Institute of Social Anthropology. Sep.: The Oxford Magazine (Oxford) 69. 1951. 354-360.
- Ewing J. Franklin** : Hyperbrachycephaly as Influenced by Cultural Conditioning. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XXIII, No. 2.) X + 99 pp. in 4°. With 8 figures. Cambridge, Mass. 1950. Published by the Museum.
- Field Museum : Geological Series, Vol. VII, Nos. 9 and 10.
- Friters Gerard M.** : Outer Mongolia and Its International Position. Edited by Eleanor Lattimore. With an Introduction by Owen Lattimore. XLVII + 358 pp. in 8°. With 2 maps. London 1951. George Allen & Unwin Ltd.
- Gautier R. P.** : Etude historique sur les Mpongoues et tribus avoisinantes. (Mémoires de l'Institut d'Etudes Centrafricaines, No. 3.) 69 pp. in 4°. Illustr. Brazzaville (A. E. F.) 1950.
- Geipel G.** : Ergebnisse der Untersuchung des Hautleistensystems zentralafrikanischer Pygmäen und der Lese-Neger, wie auch deren Mischlingen. Sep.: Zeitschrift f. Morphol. u. Anthropol. 42. 1950. 184-195.
- Gerbrandy P. S.** : Indonesia. 224 pp. in 8°. With 28 illustrations. London, New York, Melbourne, Sydney and Cape Town 1951². Hutchinson & Co., Ltd.
- Gomez-Moreno Manuel** : Miscelaneas : Historia — Arte — Arqueologia. Primera Serie : La Antigüedad. 423 pp. in 4°. Con 58 láminas y figuras en el texto. Madrid 1949. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Diego Velazquez.
- Graf Georg** : Geschichte der christlichen arabischen Literatur. IV. Band : Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. (Studi e Testi, No. 147.) XXXVI + 342 pp. in 8°. Città del Vaticano 1951. Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Grévisse F.** : Le Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville. Quelques aspects de la politique indigène du Haut-Katanga industriel. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. — Mémoires. Collection in 8°. Tome XXI.) 448 pp. in 8°. Avec 20 photos et 2 plans. Bruxelles 1951.
- Griffin John W.** (Ed.) : The Florida Indian and His Neighbors. 168 pp. in 8°. With 9 figures. Winter Park, Florida 1949. Inter-American Center. Rollins College.
- Hansen Henny Harald** : Mongol Costumes. (Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Række, III.) XX + 199 pp. in 4°. With 175 figures and 1 map. København 1950. I Kommission hos Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Henninger Josef** : Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Band X.) 135 pp. in 8°. Schöneck-Beckenried (Schweiz) 1951.
- Hocart A. M.** : Caste. A Comparative Study. XVI + 157 pp. in 8°. London 1950. Methuen & Co., Ltd.
- Höltker Georg** : Die Steinvögel in Melanesien. Sep.: Südseestudien pp. 235-265. Mit 2 Tafeln. Basel 1951. Museum für Völkerkunde.
- — Zum Verständnis der Krankenheiltänze bei den Naturvölkern. Sep.: Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 27. 1950-51. 15-25.
- de Hoyos Sainz Luis** : Investigaciones de Antropología prehistórica de España. Vol. I. 271 pp. in 8°. Con 11 + 9 láminas y 24 figuras. Madrid 1950. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Bernardino de Sahagun.
- Hubschmid Johannes** : Circummediterrane Wortgruppen des westlichen Mittelmeergebietes. Sep.: Vox Romanica (Bern) 11. 1950. 125-134.

- Izikowitz Karl Gustav** : Fastening the Soul. Some Religious Traits among the Lamet (French Indochina). (Göteborgs Högskolas Arsskrift 47. 1941. No. 14.) 32 pp. in 8°. With 5 figures. Göteborg 1941. Wettergren & Kerbers Förlag.
- — The Community House of the Lamet. Sep. : *Ethnos* (Stockholm) 8. 1943. 19-60. With 12 figures.
- Jäschke Gotthard** : Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. (Die Welt des Islams, N. S. Vol. I, No. 1-2.) 174 pp. in 8°. Leiden 1951. E. J. Brill.
- Jirku Anton** : Zum Ursprung des Alphabets. Sep. : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden) 100. 1950. 515-520.
- Kálin Joseph** : El problema de la evolución en el campo de la antropología. Sep. : *Arbor* 1951. 323-346. Illustr.
- — Sur l'origine de l'homme. 15 pp. in 8°. Conférence prononcée au XXI^e Congrès mondial de „Pax Romana“ — Amsterdam, Août 1950.
- Keene Donald** : The Battles of Coxinga. Chikamatsu's Puppet Play, Its Background and Importance. (Cambridge Oriental Series, No. 4.) X + 205 pp. in 8°. With 3 plates. London 1951. Taylor's Foreign Press.
- Kern Fritz** : Mutterrecht — einst und jetzt. Ein Kapitel aus der Rechts- und der Religionshistorie. Sep. : Theologische Zeitschrift (Basel) 6. 1950. 292-305.
- Kohler Ivo** : Über Aufbau und Wandlungen der Wahrnehmungswelt, insbesondere über 'bedingte Empfindungen'. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 227. Band, 1. Abhandlung.) 118 pp. in 8°. Mit 21 Abb. und 8 Fig. im Text. Wien 1951. Rudolf M. Rohrer.
- Kosven M. O.** : Matriarkhat. Istoriya problemy. (Das Matriarchat. Geschichte des Problems. — Russisch.) 330 pp. in 8°. Moskau - Leningrad 1948. Akademie der Wissenschaften, UdSSR.
- Knobloch Johann** : Zur Vorgeschichte des indogermanischen Genitivs der o-Stämme auf -sjo. Sep. : Die Sprache 2. 1951. 131-149.
- Koppers Wilhelm** : Das Bild der Vorgeschichte bei Jaspers. Sep. : *Saeculum* (Freiburg-München) 2. 1951. 46-53.
- Kroker Eduard M.** : Das Gesetz im Altertum Chinas unter besonderer Berücksichtigung des Shang-kün-shu. Sep. : Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (Bern-München) 39. 1951. 257-275.
- Kroker Eduard Josef** : Der Gedanke der Macht im Shang-kün-shu. (Dissertation der Universität Zürich.) 71 pp. in 8°. Mödling bei Wien 1951. Missionsdruckerei St. Gabriel.
- Kühn Herbert** : Das Problem des Urmonotheismus. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1950, No. 22.) 36 pp. in 8°. Mit 46 Textabb. Wiesbaden 1950. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. In Kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.
- Laid Eerik** : Beiträge zur Trachtengeschichte der Mordwinen. Sep. : Journal de la Société Finno-ougrienne (Helsinki) 54. 1950. No. 3. 14 pp. Mit 7 Abb.
- — Über die Entstehung der mordwinischen Lendenschürze. Sep. : *Apophoreta Tartuensia* (Stockholm). 1949. 108-118.
- Lalou Marcelle** : Manuel élémentaire de tibétain classique (méthode empirique). V + 111 pp. in 8°. Paris 1950. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve.
- Laviosa-Zambotti Pia** : Ursprung und Ausbreitung der Kultur. (Origini e Diffusione della Civiltà. Aus dem Italienischen übersetzt von Ferd. Siebert.) 455 pp. in 4°. Mit 19 Tafeln, 59 Abb. und 1 Karte. Baden-Baden 1950. Verlag für Kunst und Wissenschaft.
- Littmann Enno** : Ahmed il-Bedawi. Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1950, No. 3.) 73 pp. in 8°. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. In Kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.
- Lobsiger-Dellenbach Marg. et G.** : Dessins réalistes et motifs symboliques gravés sur les bambous de Nouvelle-Calédonie. Sep. : *Etudes sur l'Océanie*, pp. 318-330. Avec 6 figures. Bâle 1951. Museum für Völkerkunde.
- — Trois bambous gravés de Nouvelle-Calédonie. Sep. : *Archives suisses d'Anthropologie générale* (Genève) 15. 1950. 154-172.
- Loewenthal Rudolf** : The Extinction of the Krimchaks in World War II. Sep. : *The American Slavic and East European Review* 10. 1951. 130-136.
- Lommel A.** : Notes on Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North-Western Australia. Sep. : *Oceania* (Sydney) 20. 1949. 158-164.
- — Traum und Bild bei den Primitiven in Nordwest-Australien. Sep. : *Psyche* (Stuttgart) 5. 1951. 187-209.

- Lowie Robert H.** : Beiträge zur Völkerkunde Nordamerikas. (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXIII.) 68 pp. in 4°. Hamburg 1951. Im Selbstverlag des Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte.
- Luomala Katharine** : The Menehune of Polynesia and other Mythical Little People of Oceania. (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 203.) 95 pp. in 4°. With 1 map. Honolulu, Hawaii 1951.
- Luzbetak Louis J.** : Marriage and the Family in Caucasia. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 3.) XVI + 272 pp. in 4°. With 4 maps. Vienna-Mödling 1951. St. Gabriel's Mission Press.
- Mansel Arif Müfid, Bosch Emin ve Inan Jale** : 1947 Senesi Side Kazilarina Dair Önrapor. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Side im Jahre 1947. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarindan, V. Seri, No. 11.) (Untersuchungen in der Gegend von Antalya, No. 3.) 80 pp. in 4°. Mit 35 Tafeln. Ankara 1951. Türk Tarih Kurumu Basimevi.
- Matthews W. K.** : Languages of the U. S. S. R. X + 179 pp. in 8°. With 13 figures and 5 maps. Cambridge 1951. University Press.
- Mayrhofer Manfred** : Arische Landnahme und indische Altbevölkerung im Spiegel der altindischen Sprache. Sep. : Saeculum (Freiburg i. Br.-München) 2. 1951. 54-64.
- — **Kuberaḥ — Nalakūbaraḥ**. Probleme eines altindischen Gottesnamens. Sep. : Beiträge zur Namenforschung (Heidelberg) 2. 1950-51. 178-181.
- Mengin Ernst** : Diferentes Historias Originales de los Reynos de Culhuacan, y Mexico, y de otras Provincias. El Autor de ellas dicho Don Domingo Chimalpain. Das "Manuscrit Méxicain No. 74" der Bibliothèque Nationale de Paris, 5. Relación. Übersetzt und erläutert. (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXII.) 47 pp. in 4°. Hamburg 1950. Kommissionsverlag Cram, de Gruyter & Co.
- van der Meulen D.** : Hadhramaut das Wunderland. Eine abenteuerliche Forschungsreise durch das unbekannte Süd-Arabien. XV + 277 pp. in 8°. Mit 87 Abb. auf Tafeln. Zürich 1948. Orell Füßli Verlag.
- Mercier P.** : Les Tâches de la Sociologie. (Initiations Africaines, VI.) 93 pp. in 8°. Avec 9 figures. Dakar 1951. Institut Français d'Afrique Noire.
- Meyerowitz Eva L. R.** : The Sacred State of the Akan. 222 pp. in 8°. With 101 fig. on plates, 8 fig. in the text and 2 maps. London 1951. Faber and Faber, Ltd.
- Michel Concha, Zalce Alfredo y Pruneda Alfonso** : Cantos Indígenas de México. (Instituto Nacional Indigenista. Biblioteca de Folklore Indígena, 1.) 111 pp. in 8°. Illustr. México 1951.
- Mitchell S. R.** : Stone-Age Craftsmen. Stone Tools and Camping Places of the Australian Aborigines. 211 pp. in 8°. With 16 plates and 45 figures. Melbourne 1949. Tait Book Co. Pty. Ltd.
- Müller Theodor** : Die Körperproportionen und ihre Veränderungen im Kleinkindalter. Anthropologische Untersuchung zwei- bis vierjähriger Kinder der Stadt Zürich.) (Dissertation der Universität Zürich.) Sep. : Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene (Zürich) 25. 1950. 375-468.
- Niedermann Max, Senn Alfred und Salys Anton** : Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. 17. Lieferung. pp. 513-576 in 8°. (Indogermanische Bibliothek, hrsg. von Hans Krahe. 11. Reihe : Wörterbücher.) Heidelberg 1951. Carl Winter.
- Oliver Douglas L.** : The Pacific Islands. XII + 313 pp. in 8°. With maps. Cambridge 1951. Harvard University Press.
- O'Reilly Patrick** : Art Mélanésien : Somuk, Hikot, Tsumomok, Tsimès, Ketanon. 43 pp. in 8°. Avec illustrations. Paris 1951. Nouvelles Editions Latines.
- Osborne Carolyn M.** : Shaped Breechcloths from Peru. (Anthropological Records, Vol. 13, No. 2.) pp. I-III + 157-184 in 4°. With text-figures and 4 plates. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.
- Pacific Islands Year Book, 1950.** 478 pp. in 8°. With maps. Sydney and Suva, Fiji 1950. Pacific Publications (Fiji) Ltd.
- Phillipps W. J.** : Incised Designs, Kohi Gorge Shelter, near Waverley. Sep. : Journal of the Polynesian Society (Wellington, N. Z.) 59. 1950. 191-196.
- Première Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest.** Comptes rendus. Tome II. Le Milieu Biologique (suite du tome I). (Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française. Institut Français d'Afrique Noire.) 567 pp. in 4°. Avec illustrations. Dakar 1951. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.
- Paterson Edward** : The Bantu as Artist. Notes on the Possible Contribution by the Bantu to the Rock Paintings and Petroglyphs of Southern Africa. 13 pp. in 4°. With 15 plates. (Cyclostyled). Cyrene, Bulawayo (Southern Rhodesia) 1949.

- (**Popper William**) : *Semitic and Oriental Studies. A Volume Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday, October 29, 1949.* Edited by Walter J. Fischel. (University of California Publications in Semitic Philology, Vol. XI.) XII + 456 pp. in 4°. With figures, plates and maps. Berkeley and Los Angeles 1951. University of California Press.
- Popov A. A.** : Hganasany. Vyp. 1. Material'naja Kul'tura. (Die Nganasanen. Teil 1 : Die materielle Kultur. — Russisch.) 123 pp. in 8°. Mit 36 Tafeln, 69 Abb. im Text und 1 Karte. Moskau-Leningrad 1948. Akademie der Wissenschaften, UdSSR.
- Prescott William** : *Entdeckung und Eroberung von Mexiko.* Band I : 427 pp. in 8°. Mit 8 Tafeln und 1 Karte. Band II : 406 pp. in 8°. Mit 8 Tafeln und 1 Karte. Baden bei Zürich 1950. Gyr-Verlag.
- Radin Paul** : *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker.* (Albae Vigiliae, Neue Folge, Heft XI.) 128 pp. in 8°. Zürich 1951. Rhein-Verlag.
- van Riet Lowe C.** : *L'âge et l'origine des peintures rupestres d'Afrique du Sud.* Sep. : *L'Anthropologie* (Paris) 54. 1950. 421-431.
- Risbec J.** : I. Les Chalcidoïdes d'A. O. F. II. Les Microgasterinae d'A. O. F. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No. 13.) 471 pp. in 4°. Illustr. Dakar 1951. IFAN.
- Rivet Paul et de Créqui-Montfort Georges** : *Bibliographie des langues aymará et kičua, Vol. I (1540-1875).* (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, LI.) XLII + 499 pp. in 4°. Avec 3 cartes. Paris 1951. Institut d'Ethnologie.
- Roelandts K.** : *De Persoonsnamenstudie in 1949.* (Mededelingen uitg. door de Vereniging voor Naamkunde te Leuven. Bijlage 32.) (Sep. : *Hand. Kon. Com. Toponymie & Dialectologie* 24. 1950. 239-256.) Leuven 1950. Instituut voor Naamkunde. Onomastica Neerlandica.
- Rothpletz Werner** : *Alte Siedlungsplätze bei Bandung (Java) und die Entdeckung bronzzeitlicher Gußformen.* Sep. : *Südseestudien*, pp. 77-126. Mit 7 Abb. und 5 Tafeln. Basel 1951. Museum für Völkerkunde.
- Russel R. J. and Kniffen F. B.** : *Culture Worlds.* XVIII + 620 pp. in 4°. With illustr., maps and diagrams. New York 1951. The MacMillan Company.
- Rüstow Alexander** : *Nationalgeschichte und Universalgeschichte.* Radiovortrag der Funk-Universität Berlin am 2. 7. 1951. (5 pp. in *Machinenschrift*.)
- Ryckmans G.** : *Les religions arabes préislamiques.* (Université de Louvain, Institut Orientaliste. Bibliothèque du Muséon, Vol. 26.) 64 pp. in 8°. Avec 3 planches. Louvain 1951.
- Saller K.** : *Das Menschenbild der Gegenwart.* Sep. : *Mens en Maatschappij* (Amsterdam) 26. 1951. No. 4. pp. 1-16.
- — *Der Begriff der Anthropologie.* Sep. : *Moderne Biologie. Festschrift für Hans Nachtsheim.* pp. 205-214. Berlin 1950. F. W. Peters.
- — *Kritische Auswertung europäischer Erfahrungen der Volksmedizin und außerschulgemäßer diagnostischer und therapeutischer Methoden.* Sep. : *Volksmedizin, I*, pp. 25-53. Saugau (Württ.) 1950.
- — *Probleme der Konstitutionsdiagnostik.* Sep. : *Volksmedizin, I*, pp. 148-157. Saugau (Württ.) 1951.
- — *Probleme der modernen Anthropologie.* Sep. : *Schweizerische Medizinische Wochenschrift* 81. 1951. No. 29. 21 pp.
- — *Über die Veränderlichkeit der Konstitutionstypen beim Menschen.* Sep. : *Naturwissenschaftliche Rundschau* (Stuttgart) 1951. No. 3. 108-116.
- — *Volksmedizin im Menschenbild der Gegenwart.* Sep. : *Volksmedizin, I*, pp. 209-213. Saugau (Württ.) 1950.
- Schlaginhaufen Otto** : *Ein Melanesierschädel von ungewöhnlich kleiner Kapazität.* Sep. : *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie* 27. 1950-51. 26-37.
- Schmittlein Raymond** : *Etudes sur la Nationalité des Aestii I.* 318 pp. in 4°. Avec 25 cartes et 5 illustrations. Bade 1948. Editions Arts et Science.
- Schurhammer Giorgio** : *S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù, Apostolo delle Indie, 1506-1552.* 93 pp. in 8°. Illustr. Venezia 1951. Le Missioni della Compagnia di Gesù.
- Schütte Josef Franz** : *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan. I. Band : 1573-1582, 1. Teil : 1573-1580.* LVI + 474 pp. in 8°. Mit 17 Abb. auf Tafeln. Roma 1951. Edizioni di Storia e Letteratura.
- Schröer M. M. Arnold und Jaeger P. L.** : *Englisches Handwörterbuch.* 8. Lieferung. pp. 545-624 in 8°. Heidelberg (1951). Carl Winter.
- Sebeok Thomas A.** : *Analysis of the Vocalic System of a Given Language Illustrated by Hungarian.* Sep. : *The Quarterly Journal of Speech* 28. 1942. 449-452.
- — *Cheremis Dream Portents.* Sep. : *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque, N. M.) 6. 1950. 273-285.

- Sebeok Thomas A.** : Concerning Cheremis Names. Sep. : Language (Baltimore) 26. 1950. 276-278.
- — Suomen kielen harrastus Yhdysvalloissa. Sep. : Eripainos Virittäjästä 1950. 337-338.
- — Vowel Morphophonemics of Hungarian Suffixes. Sep. : Studies in Linguistics 2. 1943. 47-50.
- Silling E. M.** : Kubačincy i ikh kul'tura. Istoriko-etnograficeskie etjudy. (Die Kubatschiner und ihre Kultur. Eine historisch-ethnographische Studie. — Russisch.) 224 pp. in 4°. Mit 77 Abb. Moskau-Leningrad 1949. Akademie der Wissenschaften, UdSSR.
- Smith A. Ledyard** : Uaxactun, Guatemala : Excavations of 1931-1937. XII + 108 pp. in 4°. With 144 plates. Washington, D. C. 1950. Carnegie Institution of Washington.
- Statens Etnografiska Museum.** Arsberättelse för 1949. Sep. : K. Svenska Vetenskapsakademiens Arsbok för Ar 1950 (Stockholm) pp. 263-390. Illustr.
- Stekelis M.** : A New Neolithic Industry : The Yarmukian of Palestine. Sep. : Israel Exploration Journal (Jerusalem) 1. 1950-51. 3-20. With 13 figures.
- Südsee-Studien.** Etudes sur l'Océanie. South Seas Studies. Gedenkschrift zur Erinnerung an Felix Speiser. Hrsg. v. Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde. Basel. VIII + 422 pp. in 8°. Mit 26 Tafeln. Basel 1951.
- Talve Ilmar** : Votivfisk och fiskelycka. Ett bidrag till nordeuropeisk votivforskning. Sep. : Svio-Estonica (Lund) 10. 1951. 3-49. Illustr.
- Termer Franz** : Eduard Seler. Sep. : El México Antiguo (México, D. F.) 7. 1949. 29-42.
- — Vom Kunsthandwerk altamerikanischer Kulturvölker. (Wegweiser zur Völkerkunde. Heft 1.) 23 pp. in 8°. Mit 10 Tafeln. Hamburg 1951. Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte.
- Thalbitzer William** : Two Runic Stones, from Greenland and Minnesota. (Smithsonian Miscellaneous Collections Vol. 116, No. 3.) 71 pp. in 8°. With 7 Fig. City of Washington 1951. Smithsonian Institution.
- The Viking Fund, Inc.** The First Ten Years 1941-1951. Including a Report on the Fund's Activities for the Year Ended January 31, 1951. X + 202 pp. in 4°. With 3 plates and 1 map. New York 1951.
- Thieme Frederick P.** : Lumbar Breakdown Caused by Erect Posture in Man. (Museum of Anthropology, University of Michigan. Anthropological Papers, No. 4.) 44 pp. in 8°. Ann Arbor 1950. University of Michigan Press.
- Thurnwald Richard** : Der Mensch geringer Naturbeherrschung. Sein Aufstieg zwischen Vernunft und Wahn. 160 pp. in 8°. Mit 24 Tafeln. Berlin 1950. Walter de Gruyter & Co.
- Tichelman G. L.** : Balische Volkskunst. Sep. : Ambacht (Amsterdam) 2. 1951. 65-71.
- — De koningsgraven van Noord-Sumatra. Sep. : Universum (Alphen a. d. Rijn) 4. 1951. 335-339.
- — Draaiboek van Nieuw Guinee. 82 pp. in 8°. Illustr. 's-Gravenhage (s. a.). Uitgegeven onder auspiciën van de Stichting „Het Nationaal Nieuw Guinee Comité“ te 's-Gravenhage en „Het Nieuw Guinee Verbond“ te Hollandia.
- — Een nationale vechtsport : „Main Tjating“ in Manggarai. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. No. 6. 6-7.
- — Een Wereld-puzzle. Sep. : Naar Ruimer Horizon (Amsterdam) 6. 1951. No. 8. 5-6.
- — Het Fort Rotterdam. Sep. : Naar Ruimer Horizon (Amsterdam) 6. 1951. No. 9 en 10.
- — Mensen en maskers in Indonesië. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. No. 5. 4-5.
- — Prauwvaart in de Archipel. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. No. 7. 7-8.
- — Cultureel contact met Indonesië. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. No. 4. pp. 4-5.
- — De dansende dodenpop der Bataks. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 43. 1950. No. 21. 8-9 en 12. Illustr.
- — De Zuid-Molukken. Overzicht van een Eilandenrijk. 64 pp. in 4°. Illustr. Eindhoven (s. a.). Uitgave : Stichting „Door de Eeuwen Trouw“.
- — Indonesische Krissen. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. No. 1. 9-10.
- — Nieuw Guinee. Sep. : Naar Ruimer Horizon (Amsterdam) 6. 1951. No. 5. p. 14.
- — Zuid-Molukse Folklore Tjakaiba. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. No. 3. p. 4.
- — Naar wijder tropenterrein overschakelen. Breder tropen-activiteit mogelijk. Sep. : Oost en West ('s-Gravenhage) 44. 1951. No. 8. pp. 2-4.
- Tinker Spencer** : Some Marshall Islands Fish Traps. (Occasional Papers of Bernice P. Bishop Museum, Vol. 20, No. 7.) pp. 89-93 in 8°. With 2 figures. Honolulu, Hawaii 1950.
- Titiev Mischa** : Araucanian Culture in Transition. (Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan, No. 15.) XII + 164 pp. in 8°. With 16 plates and 9 figures. Ann Arbor 1951. University of Michigan Press.

- Trautmann Reinhold** : Das altrussische historische Lied. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jahrgang 1951. No. 2.) 28 pp. in 8°. Berlin 1951. Akademie-Verlag.
- Tret'jakov P. N.** : Vostočno-slavjanskije Plemena. (Die ostslavischen Völkerschaften. — Russisch.) 183 pp. in 8°. Mit 8 Karten. Moskau-Leningrad 1948. Akademie der Wissenschaften, UdSSR.
- Venne Peter** : China und die Chinesen in der neueren englischen und amerikanischen Literatur. (Dissertation der Universität Zürich.) 85 pp. in 8°. Zürich 1951. Juris-Verlag.
- Volkart Edmund H.** (Ed.) : Social Behavior and Personality. Contributions of W. I. Thomas to Theory and Social Research. X + 338 pp. in 8°. With 1 plate. New York 1951. Social Science Research Council.
- Weinert Hans** : Der geistige Aufstieg der Menschheit vom Ursprung bis zur Gegenwart. VIII + 303 pp. in 8°. Mit 132 Abb. 2. umgearb. Auflage. Stuttgart 1951. Ferdinand Enke Verlag.
- Westheim Paul** : Arte antiguo de México. 357 pp. in 8°. Con frontispicio y 122 figuras. México-Buenos Aires 1950. Fondo de Cultura Económica.
- Whiteley Wilfrid** : Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia. pp. 1-76 in 8°. With 1 map. — **Slaski J.** : Peoples of the Lower Luapula Valley. pp. 77-100 in 8°. With 1 map. (Ethnographic Survey of Africa. East Central Africa, Part. II.) London 1951. International African Institute.
- Wils J.** : Pleidooi voor het Accent. Sep. : s. l., s. a. 85-94 pp.
- van de Wijer H. J., Draye H. en Roelandts K.** : De Plaatsnamenstudie in 1949. (Mededelingen uitg. door de Vereniging voor Naamkunde te Leuven. Bijlage 31.) (Sep. : Hand. Kon. Com. Toponymie & Dialectologie 24. 1950. 169-238.) Leuven 1950. Instituut voor Naamkunde. Onomastica Neerlandica.
- Wingert Paul S.** : The Sculpture of Negro Africa. X + 96 pp. in 8°. With 118 figures on plates, and 1 map. New York, N. Y. 1951². Columbia University Press.
- Zacharias H. C. E.** : Human Personality. Its Historical Emergence in India, China, and Israel. VIII + 360 pp. in 8°. Illustr. St. Louis and London 1950. B. Herder Book Co.
- Zimmernmann Bernhard Hans** : Schwäbische Kolonien am Neusiedlersee ? (Burgenländische Forschungen, hrsg. vom Landesarchiv und Landesmuseum. Heft 15.) 32 pp. in 8°. Eisenstadt 1951.
- Zotz Lothar F.** : Altsteinzeitkunde Mitteleuropas. VIII + 290 pp. in 8°. Mit 29 Abb. Stuttgart 1951. Ferdinand Enke Verlag.
- Zucker Friedrich** : Plotin und Lykopolis. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1950, No. 1.) 20 pp. in 8°. Berlin 1950. Akademie-Verlag.

Zeitschriftenschau — Review of Reviews

Acta Archaeologica (København). 21. 1950.

Ayräpää Aarne, Die ältesten steinzeitlichen Funde aus Finnland. — **Werner Joachim**, Die Schwerter von Imola, Herbrechtingen und Endrebacke, Studien zu mittel-europäischen und skandinavischen Metallarbeiten aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. — **Moberg Carl-Axel**, When did Late La Tène begin? A Study of the Basis of the Current Absolute Dating. — **Ramskou Thorkild**, Viking Age Cremation Graves in Denmark? A Survey.

Acta Orientalia (Budapest). 1. 1950. 1.

Wessetzky W., Die Wirkung des Altägyptischen in einem Koptischen Zauberspruch. — **Gaal L.**, La formule « Ahuna vairya » de l'Avesta. — **Fekete L.**, Zur Geschichte der Grusiner des 16. Jahrhunderts. — **Németh J.**, Die Zeremonie des Mevlud in Vidin. — **Ligeti L.**, Mots de civilisation de Haute Asie en transcription chinoise. — **Rintchen**, L'explication du nom Burqan qaldun. — **Baktay E.**, Recent acquisitions of the Museum of Eastern Asiatic Arts in Budapest.

Acta Orientalia (Havniae.-København). 21. 1951. 2.

Gonda J., The Meaning of skt. *nand*. — **Minorsky V.**, Les études historiques sur la Perse depuis 1935. — **Kukenheim L.**, Contributions à l'histoire de la grammaire hébraïque à l'époque de la Renaissance.

Aequatoria (Coquilhatville). 14. 1951. 1.

Boelaert E., Assimilation. — **Maes Fr.**, Test-proef over de aandacht der Inlandse Leerlingen. — **Hulstaert G.**, Les langues de la cuvette centrale Congolaise. — **Verbeeck Art.**, Anticonceptionele Middelen.

Africa (London). 21. 1951. 3.

Delavignette Robert, Lord Lugard et la Politique Africaine. — **Peristiany J. G.**, The Age-Set System of the Pastoral Pokot. — **Ullendorff Edward**, Studies in the Ethiopic Syllabary. — **Boelaert E.**, Terminologie Classificatoire des Nkundo.

African Studies (Johannesburg). 10. 1951. 1.

Stefaniszyn B., The Hunting Songs of the Ambo. — **Schmidt A.**, Some Notes on the Influence of Religion on Economics in a Tikar Subtribe, West-Africa. — **Mayer Philip**, The Joking of "Pals" in Gusii Age-sets.

América Indígena (México, D. F.). 11. 1951.

2. Carrasco Pedro, Las Culturas Indígenas de Oaxaca, México. — **Cruxent J. M.**, Un Grupo de Indios en los Llanos del Estado Anzoátegui, Venezuela. — **Comas Juan**, Reivindicación del Indio y lo indio. — **Thompson Laura**, Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research. Chapter 6: The Hopi. — 3. Cadogan León, Mitología en la zona Guaraní. — **Lang Julio**, Espectro racial de Honduras. — **Comas Juan**, La « cristianización » y « educación » del Indio desde 1492 hasta nuestros días. — **Thompson Laura**, Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research. Chapter 7: Indian Service Reorganization. Chapter 8: In Retrospect Significance of the Indian Personality and Administration Project. Concluding Note.

American Anthropologist (Menasha, Wisc.). 53. 1951. 2.

Lévi-Strauss Claude, Language and the Analysis of Social Laws. — Elkin A. P., Reaction and Interaction: A Food Gathering People and European Settlement in Australia. — Henry Jules, The Economics of Pilagá Food Distribution. — Voget Fred, Acculturation at Caughnawaga: A Note on the Native-Modified Group. — Brewer W. D., Patterns of Gesture Among the Levantine Arabs. — Smith Hale G., The Ethnological and Archeological Significance of Zamia.

Anales del Instituto Etnico Nacional (Buenos Aires). 3. 1950.

Frau Salvador Canals, Una visita al antiguo Valle de los Capayanes. — Lezcano César G. y García Aller Arturo H., Estudio de Reactivación Económica de una «Zona Tipo». Zona Sur de San Luis. — Frau Salvador Canals, La antigua población de los Llanos. — Bono Humberto Miguel, Psicodiagnóstico de Rorschach en Pñeños. Ensayo de Psicología Etnológica. — López Juan S., La estatura masculina en la ciudad de Buenos Aires.

Annali Lateranensi (Città del Vaticano). 14. 1950.

Marega Mario, Documenti sulla storia della Chiesa in Giappone. Gli editti di persecuzione del 1619. Testi e note critiche. — Pauli Elisabeth, Die Splitterstämme nördlich des Rudolfsees. Studie über wenig bekannte Völker Ost-Afrikas. — Vanoverbergh Morice, The Isneg Body and its Ailments.

Annuaire de la Faculté de Philosophie de l'Université de Skopje (Skopje). 2. 1949.

Soptrajanov Georgi, La bibliothèque de Jordan Hadži Konstantinov Džinot — contribution à l'étude de la renaissance culturelle en Macédoine. — Trifunovski Jovan, Les villages qui n'existent plus en Polog. — Tomanović Vaso, Le mélange des mots. — Koneski Blaže, Le parler de Prilep. — Koneski Blaže, Deux contributions à l'histoire de la langue macédonienne. — Rusić Branislav, Bakalović's Work of the Ikonostasis in Rača Monastery. — Koco Dimče, L'Eglise St-Sophie à Ohrid.

Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse (Wien). 87. 1950. 1-25.

Locker Ernst, Attributivum und Relativum. Ein Beitrag zur allgemeinen Sprachwissenschaft. — Kretschmer Paul, Invasion der Phryger in Hellas. — Solta Georg Renatus, Zum expressiven Charakter der indogermanischen Farbenbezeichnungen. — Pittioni Richard, Historischer Ablauf und urgeschichtliche Terminologie. — Keil Josef, Zeus Trosu. — Lesky Albin, Hethitische Texte und griechischer Mythos. — Junker Hermann, Das lebenswahre Bildnis in der Rundplastik des Alten Reiches. — Knobloch Johann, Einige Bemerkungen zu den Verbalaffixen im Kabardinischen und im Sumerischen. — Pittioni Richard, Probleme und Aufgaben der urgeschichtlichen Bergbauforschung auf Kupfererz in der Alten Welt. — Meister Richard, Zur Systematik der Geisteswissenschaften. — Kretschmer Paul, Hethitische Relikte im kleinasiatischen Griechisch.

Archivum Historicum Societatis Jesu (Romae).

19. 1950. 37-38. Rosso Giuseppe, Nicolò Mascardi Missionario gesuita esploratore del Cile e della Patagonia (1624-1674). — 20. 1951. 39. Batllori Miguel, El archivo lingüístico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhelm von Humboldt.

Archiv Orientální (Praha). 18. 1950.

3. Bentzen A., Der Hedammu-Mythos, das Judithbuch und ähnliches. — Bolla S., Aus dem altbabylonischen und altrömischen Erbrecht. — Bossert H. Th., Die phönizisch-hethitischen Bilinguen vom Karatepe. — Dupont-Sommer A., Etude du texte phénicien des inscriptions de Karatepe. — Dávid A., Remarques sur l'origine de l'écriture sumérienne. — Devoto G., Nota sulla formazione della lingua ittita. — Diringer D., Three Early Hebrew Seals. — Ebrard F., Babel, Bibel und Pandekten. — Friš O., Indo-Iranica. — Grohmann A., Einige bemerkenswerte Urkunden aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer an der Nationalbibliothek zu Wien. — Helck W., Das Horusgeleit. — Hrbek I., Muhammads Nachlaß und die 'Aliden. — Klíma J., La position successorale de la fille dans la Babylonie ancienne. — Korošec V., Die Kollektiv-

haftung im hethitischen Recht. — **Koschaker P.**, Eheschließung und Kauf nach alten Rechten, mit besonderer Berücksichtigung der älteren Keilschriftrechte. — **Kružina-Cerný L. J.**, Three New Amulets of Lamashtu. — **Lambert M. et Tournay R.**, Corrections au Cylindre à de Gudea. — **Landsberger B.**, „Hethiterland“ und „Hethiter“ in den Kültepe-Tafeln. — **Lewy H.**, Origin and Significance of the Mâgên Dâwîd. — **Lewy J.**, Hattu, Hattu, Hatti, Hattuša, and „Old Assyrian“ Hattum. — **Lexa Fr.**, Deux notes sur l'astronomie des anciens Egyptiens. — 4. **Mayrhofer M.**, Etymologische Miscellen. — **Mode H.**, Über einige syrische Siegelzylinder aus Schweizer Sammlungen. — **Moscatti S.**, Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques. — **Neufeld E.**, Notes on Hittite Laws. — **Neustupný J.**, Fortifications appartenant à la civilisation danubienne néolithique. — **Pallotino M.**, Nuovi orientamenti nello studio dell'etrusco. — **Poucha P.**, Le vers tibétain. — **Ribezzo F.**, Il nome lidio-ligure dell'argento (*σῖρος-síbrum). — **Shafer R.**, Lycian Numerals. — **Sloty F.**, Zur Frage des Mutterrechtes bei den Etruskern. — **Tarlan Ali N.**, De l'histoire littéraire. — **van Selms A.**, The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law. — **Vinski Z.**, Zoomorphe Kleinplastik aus dem südpannonischen Donauraum. — **Weiß E.**, Über das Standort-Problem und die Bedeutung neuer Quellen für die historische Forschung, besonders für die Rechtsgeschichte.

Asia Major (London). N. S. 2. 1951. 1.

Bailey H. W., The Staël-Holstein Miscellany. — **Simon Walter**, Der Erl Jiann and Der Jiann in Luenyeu, VII, 25. — **Fu Mao-chi**, The Lolo Kinship terms as Affected by the Sex of the Speaker. — **Schindler B.**, Erich Haenisch on His 70th Birthday. — **Haenisch Erich**, Der Aufstieg von Ch'en Shê im Jahre 209 v. Chr. (Shiki 48). — **Haloun G.**, Legalist Fragments, Part I: Kuan-tsi 55 and related texts.

Asiatische Studien (Bern). 1951. 1-2.

(Etudes Asiatiques.)

Olschki Leonardo, Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China. — **Stübel H.**, Bericht über ethnologische Untersuchungen im Kreise Wuting (Yünnan).

Belleten (Ankara).

14. 1950. 56. **Akdağ Mustafa**, Situation économique en Turquie pendant la Fondation et l'Ascension de la Puissance ottomane. — **Uzunçarşılı I. H.**, A propos du suicide de Sadullah Paşa, Ambassadeur de l'Empire Ottoman à Vienne. — **Koşay Hâmit et Akok Mahmut**, Trésor trouvé au village de Mahmatlar (Amasya). — **Şenyürek M. S., Şenyürek E., Gültekin H. et Dönmez A.**, Sondage exécuté à Höyücek, près Larisa. — 56. **Alkim U. Bahadır**, La troisième campagne de fouilles à Karatepe. — **Erzi Adnan Sadik**, Sur les Bibliothèques turques: Notes et Documents. — **Alkim U. Bahadır**, La quatrième campagne de fouilles de Karatepe. — **Bossert H. Th.**, Sur les recherches archéologiques de Karataş (Rapport préliminaire). — **Bossert H. Th.**, Un voyage scientifique en Anatolie centrale (Rapport préliminaire). — **Alkim U. Bahadır**, La cinquième campagne de fouilles de Karatepe. — 15. 1951. 57. **Sayili Aydin**, Al Fârâbî et sa place dans l'histoire de la pensée. — **Sayili Aydin**, Opuscule d'Al Fârâbî sur la nécessité de l'Alchimie. — **Lugal Necati et Sayili Aydin**, «Le livre des hauts écrits sur les racines de la Science de la Nature» d'Al Fârâbî. — **Sayili Aydin**, Opuscule d'Al Fârâbî sur le Vide. — **Sayili Aydin**, Al Fârâbî's Article on Vacuum.

Boletim Bibliográfico (São Paulo). 15. 1950.

Ferreira Tito Lívio, No quarto Centenário da Chegada à Bahia do Fundador de São Paulo. — **Cordeiro Cruz**, Bibliografia Lingüística. — **Schaden Egon**, As Origens do Homem Americano.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris).

47. 1950. 11-12. **Frémont S.**, Dolmens de Maine-et-Loire. — **Cordier Gérard**, Anneau-disque de Sublaines (Indre-et-Loire). — **Bourdier Franck**, Préhistoire et protohistoire. — **Palgen J.**, Les gisements préhistoriques de Niamwaka (Congo belge). — 48. 1951. 1-2. **Bottet B.**, Grande pointe à soie énéolithique, en os, d'Isle-les-Meldeuses (Seine-et-Oise). — **Hemery Marcel**, Outillage néolithique en calcaire dur. — **Tamisiér A.**, Les Sciences physiques et la préhistoire. — **Graziosi Paolo**, Les industries paléolithiques à dos rabattu et le passage du Paléolithique au Mésolithique en Italie. — **Cailleux André**, L'homme en surexpansion. — **Mauny Raymond**, Du nouveau sur la préhistoire et l'archéologie de l'Aouker et du Hodh (Mauritanie). — **Colombet Albert**, Une enceinte fortifiée préhistorique du Beaunois. — 3-4. **Bordes F. et Fitte P.**, Une industrie épipaléolithique

à Evreux. — **Barrière C.**, Un exemple de permanence de l'habitat : Puydivert (commune du Bourdeix). — **Morel Jean et Bobo Joseph**, La station de microlithes de Bir-el-Adal dans le Sud-Constantinois. — **Robert Romain**, Deux œuvres d'art inédites de la grotte de la Vache (Ariège).

Bulletin de l'Institut d'Etudes Centrafricaines (Brazzaville-Paris). N. S. 1950. 1.

Sautter G., Le Cacao dans l'économie rurale au Woleu-n 'Tem. — **Balandier G.**, Problèmes économiques et problèmes politiques au niveau du village Fang.

Bulletin de la Société Suisse des Américanistes (Genève).

(Bulletin der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft.)

1950. 1. **Dietschy Hans**, Zur Deutung eines zapotekischen Goldschmucks. — **Naville René**, Le Popol-Vuh. — **Paranhos da Silva Mauricio**, Les mythes et légendes des Indiens du Brésil. — **Naville René**, Les mythes et légendes des Indiens du Venezuela. — **Christinger Raymond**, Mythes et légendes des pueblos du Nouveau Mexique et de l'Arizona. — **Muthmann Friedrich**, L'image de l'Amérique Latine dans l'art européen. — 1951. 2. **Pittard Eugène**, Quelques mots au sujet des origines des indigènes américains. — **Dietschy Hans**, Johann Jakob von Tschudi (1818-1889). — **Naville René**, Samuel Engel, premier américaniste suisse. — **Paranhos da Silva Maurice**, Essai bibliographique sur les Indiens du Brésil. — **Naville René**, Les bibles anciennes et l'Amérique précolombienne.

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar). 13. 1951. 2.

Corbeil R., Les récentes découvertes au Cap-Vert concernant le paléolithique. — **Thomassey P. et Mauny R.**, Campagne de fouilles à Koumbi Saleh. — **Mauny R.**, Etat actuel de la question de Ghana. — **Thomassey P.**, Notes sur la géographie de l'habitat et la région de Koumbi Saleh. — **Bâ A. H.**, Note sur la migration des villages sambourou. — **Cap. Grandin**, Notes sur l'industrie et le commerce du sel au Kowar et en Agram.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich). 27. 1950-51.

(Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie.)

Höltker Georg, Zum Verständnis der Krankenheiltänze bei den Naturvölkern. — **Schlaginhaufen Otto**, Ein Melanesierschädel von ungewöhnlich kleiner Kapazität. — **Lahovary Nicolas**, Nouvelles considérations sur la valeur du groupe O pour les déterminations ethniques. O, groupe d'aboutissement ?

Ciba - Rundschau (Basel). 1951.

97. **Traupel R.**, Schweizerische Zeugdruckereien im 18. und 19. Jahrhundert. — 98. **Dunbar J. Telfer**, Die schottischen Hochlande im 18. Jahrhundert. Die Geschichte der Hochlandtracht. Das Schottenmuster. Die Waffen der Hochlandsschotten. Wollverarbeitung und Färben.

Ciba - Zeitschrift (Basel). 11. 1951. 125.

Brinkmann D., Aus der Geschichte der Testpsychologie. — **Brinkmann D.**, Zur Systematik der psychologischen Testmethoden. — **Kuhn R.**, Der Rorschach-Versuch. — **Bash K. W.**, Testpsychologie in Großbritannien und in den Vereinigten Staaten. — **Hediger H.**, Grundsätzliches zum tierpsychologischen Test.

Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 1951. 14.

Hamza Boubakeur, La Prensa árabe : su desarrollo y el papel que desempeña en la vida musulmana. — **Quintano Ripollés Antonio**, Libia, nuevo Estado africano. — **Lafuente Domenech Angel**, Del territorio de Ifni : Yenún y cuevas en Ait Ba Aamrán. — **Ibn Azzuz Mohammed**, La formación cultural de la juventud marroquí de la zona jalifiana.

Erdkunde (Bonn).

1. 1947. 1-3. **Credner W.**, Kultbauten in der hinterindischen Landschaft. — **Rathjens C. und v. Wissmann H.**, Landschaftskundliche Beobachtungen im südlichen Hedjáz. — 4-6. **Fickeler P.**, Grundfragen der Religionsgeographie. — **Penck A.** †, Rück-

zug der letzten Vergletscherung. — **Rathjens C.** und **v. Wissmann H.**, Landschaftskundliche Beobachtungen im südlichen Hedjaz. — 2. 1948. 1-3. **Bobek H.**, Stellung und Bedeutung der Sozialgeographie. — **Louis H.**, Probleme der Kulturlandschaftsentwicklung in Inneranatolien. — 4-6. **Krebs N.** †, Indien im Rahmen des Britischen Weltreichs. — **Stiehler W.**, Studien zur Landwirtschafts- und Siedlungsgeographie Äthiopiens. — **Gellert J. F.**, Klimabedingtheit und wirtschaftsgeographische Struktur der Farmwirtschaft und Farmsiedlung in Südwestafrika. — 3. 1949. 4. **Weigt E.**, Clemens Gillman und die neuere geographische Forschung Ostafrikas. — **Jaeger F.**, Die Gewässer Ostafrikas. — **Lautensach H.**, Madeira. Eine länderkundliche Skizze des Archipels. — 4. 1950. 1-2. **Wilhelmy H.**, Das Alter der Schwarzerde und der Steppen Mittel- und Osteuropas. — **Liesegang C.**, Die Guanogewinnung auf den Inseln und an der Küste Südwestafrikas. — **Beetz W.**, Die Geheimnisse des Kunenelaufes in Südafrika und Südwestafrika. — **Gellert J. F.**, Ein Jahrzehnt Niederschlagsschwankungen in Südwestafrika und ihre Auswirkung auf das Weideland und die Wirtschaft. — 3-4. **Troll C.**, **van Eimern J.** und **Daume W.**, Herman Soergels „Atlantropa“ in geographischer Sicht. — **Bartz F.**, Der Fernste Westen Nordamerikas in seiner bio- und anthropogeographischen Sonderstellung. — **Schwind M.**, Die Verstädterung Japans, Betrachtungen zur japanischen Bevölkerungsentwicklung 1940-47. — 5. 1951. 1. **Thiel E.**, Die Eiszeit in Sibirien. — **Huppertz J.**, Viehhaltung und Stallwirtschaft bei den einheimischen Agrarkulturen in Afrika und Asien. — **Schiffers H.**, Wasserhaushalt und Probleme der Wassernutzung in der Sahara. — 3. **Paffen K. H.**, Geographische Vegetationskunde und Pflanzensoziologie. — **Schlenger H.**, Geographische Schranken im Wirtschaftsaufbau der Sowjetunion. — **Fischer Eric**, Der Beitrag der Geographie zur Lösung sozialer und wirtschaftlicher Probleme in den USA.

Etnologiska Studier (Göteborg). 1951.

17. **IzIkowitz Karl Gustav**, Lamet-Hill Peasants in French Indochina. —
18. **Holmer Nils M.**, Cuna Chrestomathy.

Etudes Dahoméennes (Porto-Novo, Dahomey).

1. 1948. **Dunglas Edouard**, La première attaque des Dahoméens contre Abéokuta (3 mars 1851). — **Mercier Paul**, Mouvements de population dans les traditions des Bètammaribè. — **P. M.**, Note sur les Kwayaribè (Nord-Dahomey). — 2. 1949. **Coissy A.**, Un règne de femme dans l'ancien royaume d'Abomey. — **von Zech**, Pays et populations de la frontière nord-ouest du Togo. — **Dunglas E.**, Deuxième attaque des Dahoméens contre Abéokuta. — **Tereau et Huttel**, Monographie du Hollidgé. — **Mercier P.**, Vocabulaires de quelques langues du Nord-Dahomey. — 3. 1950. **Tereau et Huttel**, Monographie du Hollidgé. — Note sur les « Pila-Pila » et les « Taneka ». — **Neth R. P.**, Le journal de route du missionnaire A. Mischlich. — **Repin**, « Voyage au Dahomey ». — 4. 1950. **Mauny R.**, Etat actuel de nos connaissances sur la préhistoire du Dahomey et du Togo. — **Gani O.**, Notes sur les coutumes funéraires des Pila. — **Crozon H.**, Le tabac au Dahomey — Historique et culture actuelle. — **Mercier P.**, Notice sur le peuplement yoruba au Dahomey-Togo. — **Cornevin R.**, Avec le Lieutenant Plehn à la recherche d'un Cercle du Moyen-Togo. — **Burton R. F.**, Les « Coutumes Royales » d'Abomey.

Eusko-Jakintza (Sare, B.-Pyr.). 4. 1950. 4-6.

de **Barandiaran J.-M.**, Ele Zaar. Herensuge. — **Lamare Pierre**, La structure physique du Pays Basque. — **de Barandiaran J.-M.**, La industria prehistórica de la región inferior del Nivè. — **Lafon René**, Notes Etymologiques. — **de Altube Severo**, Fonética y Etimología Euskéricas. — **Bouda Charles**, Une étymologie à oublier. Etymologies basques, III, IV, V, VI, VII. Die Sprache der Buruscho. Deux lettres concernant la « Réponse à M. Bouda ». — **Etchart A.**, Les « proverbes » d'Oihenart. — **Etcheverry Michel**, Un épisode de la lutte des Etats de Soule contre l'inflation des impôts au XVIII^e siècle. — **Lafon René**, Propositions pour la notation des mots basques dans les publications scientifiques. — **de Vilallonga José**, Aide-mémoire pour les renseignements à demander en vue d'obtenir une information toponymique. — **Gimet Roger**, Le Kostatar.

Folk-Lore (London). 62. 1951.

1. **Hildburgh W. L.**, Psychology Underlying the Employment of Amulets in Europe. — 2. **Phillips George L.**, Two Seventeenth-Century Flue-Fakers, Toolers, and Rampsmen. — **Geddes Arthur**, Scots Gaelic Tales of Herding Deer or Reindeer. — **O'Dea W. T.**, Artificial Lighting prior to 1800 and its Social Effects.

Forschungen und Fortschritte (Berlin). 26. 1950.

17-18. **Eissfeldt Otto**, Ein Beleg für die Buchstabenfolge unseres Alphabets aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. — **Heybrock Werner**, Sepulkrale Kunst im Zentralkaukasus. — 21-22. **Passarge Siegfried**, Probleme einer Geschichtsgeographie auf landschaftskundlicher Basis. — **Sioli Harald**, Das Wasser im Amazonasgebiet. — 23-24. **Grapow Hermann**, Zur Frage der ägyptischen Literatur als Begriff und ihrer Wertung durch die Ägypter und uns. — **Deichgräber Karl**, Corpus Medicorum Graecorum. Entwicklung und Stand des Unternehmens Juli 1950. — **Brücher Heinz**, Pehr Bolin, ein skandinavischer Vorläufer bei der Wiederentdeckung der Vererbungs-Gesetze.

Homo (Stuttgart).

(Internationale Zeitschrift für die vergleichende Forschung am Menschen.)

1949. 2. **von Eickstedt Egon Frh.**, Das Hamitenproblem. — **Mühlmann W. E.**, Ethnische Aufstiegssassimilation und Rassenwandel. — **Müller-Using D.**, Zur Psychologie des Jägers. — **Schoch Erhard Otto**, Die Fußsohlenreflexe als psychogenetisch bedingte Greif- und Loslaßreflexe. — **Schwidetzky I.**, Typensysteme als heuristische Methode. — **Weinert Hans**, Die neuen vor- und frühmenschlichen Fossilfunde in ihrer Bedeutung für die menschliche Stammesgeschichte. — 1950. 3. **Backhausz R.**, **Nemeskéri J.** und **Vajda G.**, Rh-Faktor-Untersuchungen in Ungarn. — **Hill W. C. Osman**, A Study of the Skeleton of a Full Term Veddah Compared with that of other Races. — **Ibarra Grasso Dick Edgar**, El problema lingüístico en los orígenes oceánicos de parte de los indígenas americanos.

Ibla (Tunis). 14. 1951. 2. (54.)

Demeerseman A., Elites Tunisiennes et Progrès. — **Dinar Ibn Abi**, Description de Tunis, premier chapitre du Mu'nis fi akhbâr Ifriqiya wa Tûnis, trad. par J. Magnin. — **Louis A.**, Le raisin aux îles Kerkennah. — **Quémeneur J.**, Quelques travaux linguistiques récents. — **Dornier P.**, Aspects sociaux du monde rural.

Journal Asiatique (Paris). 239. 1951. 1.

Blachère R., Jean Sauvaget (1901-1950). — **Février James G.**, Notes de lexicographie punique. — **Németh J.**, Le système des noms de peuple turcs. — **Richard Jean**, La limite occidentale de l'expansion de l'alphabet ouïgour.

Journal de la Société des Océanistes (Paris). 6. 1950.

Neyret Jean-Marie, Notes sur la navigation indigène aux îles Fidji. — **Lenormand Maurice-H.**, Connaissance du corps et prise de conscience de la personne chez le Mélanésien de Lifou (Iles Loyalty). — **Poirier Jean**, L'évolution récente des Sociétés polynésiennes. — **O'Reilly Patrick**, Deux sites fortifiés du District de La Roche, Maré (Iles Loyalty) Nouvelle-Calédonie. — **Hartweg Raoul**, Ossements anciens de l'île Maré (Iles Loyalty). Nouvelles exhumations. — **Avias Jacques**, Poteries canaques et poteries préhistoriques en Nouvelle-Calédonie. — **Legand Michel**, Contribution à l'étude des méthodes de pêche dans les Territoires français du Pacifique Sud. — **O'Reilly Patrick**, Georges Baudoux, prospecteur et écrivain calédonien.

Journal de Psychologie (Paris). 44. 1951. 1-2.

Formes de l'Art — Formes de l'Esprit: Esthétique générale, arts plastiques, architecture, musique, arts du langage.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz (Freiburg). 18. 1951.

(Annuaire missionnaire catholique de la Suisse.)

Schebesta P., Die Südhälfte Afrikas. Eine kulturgeographisch-historische Übersicht. — **Kilger Laurenz**, Der Kongo-König und der Gold-Kaiser. — **Bühlmann Walbert**, „Die Stunde Afrikas ist gekommen!“ — **Schurmans M.**, L'enseignement supérieur en Afrique noire. — **Aujoulat Louis-Paul**, La protection de la santé publique dans les territoires africains situés au sud du Sahara.

Kongo-Overzee (Antwerpen). 17. 1951.

1. **Stappers L.**, Uit het verleden der Baamilembwe. — **Larochette J.**, Racines et radicaux dans les langues bantoues. — **Cleire R.**, Talen en taalunificatie in het Vicariaat Kivu. — **van Wing J.**, Nota over de „Commissie voor unificatie van het Kikongo (1935-

1936)". — **Mertens J.**, La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux. — **2. Dillen K.**, Tweelingen bij de Bena Ngungi (Basogne). — **Viaene L.**, La vie domestique des Bahunde (Nord-Ouest du Kivu). — **van Thiel H.**, Tweede Lingombe-vertelsel. — **Lekens Benjamin**, Nota over het Ngbandi als voertaal in Ubangi. — **van Thiel H.**, Het offer van Itota.

L'Antiquité Classique (Bruxelles). 20. 1951. 1.

Lopuszanski G., La Police romaine et les Chrétiens. — **Mertens J.**, Puits antiques à Elewijt et les puits romains en bois. — **Carnoy A.**, La Divinisation des rivières et la toponymie celtique. — **Lambrechts P.**, Divinités équestres celtiques ou défunts héroïsés ?

L'Anthropologie (Paris). 55. 1951. 1-2.

Bordes François et **Bourgon Maurice**, Le complexe moustérien : Moustériens, Levalloisien et Tayacien. — **Lelubre M.** et **Cousin J.**, Peintures et gravures rupestres nouvelles de la Téfedest méridionale (Ahaggar, Sahara central). — **Gessain Robert**, Où en est la Préhistoire des Eskimo ? — **Robert Romain**, Une nouvelle œuvre d'art magdalénienne.

Le Muséon (Louvain). 64. 1951. 1-2.

Draguet R., Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine (A. D. 356) en version syriaque et arménienne. — **Huglo M.**, L'ancienne version latine de l'hymne acathiste. — **Till W. C.**, Der Mittelzungenvokal im Koptischen. — **Till W. C.**, Eine koptische Rezeptensammlung. — **Ryckmans G.**, Inscriptions Šafaitiques au British Museum et au Musée de Damas. — **Ryckmans G.**, Inscriptions sud-arabes. IX. — **Beeston A. F. L.**, Notes on Old South Arabian Lexicography III. — **Ryckmans J.**, Yarīm 'Aymān II, roi de Saba ? — **Walker J.**, Six Kufic Inscriptions. — **Jamme A.**, Pièces anépigraphes sud-arabes d'Aden. — **Moscato S.**, Il "tradimento" di Wāsiṭ. — **Beck E.**, Die dogmatisch religiöse Einstellung des Grammatikers Yaḥyā B. Ziyād al-Farrā'. — **van Windekens A. J.**, Tocharica.

Les Musées de Genève (Genève). 8. 1951. 6.

M. Fr., Exposition d'argenterie hispano-américaine de l'époque coloniale. Le paradis biblique vu par un artiste péruvien.

Man (London). 51. 1951.

97-123. **Dark Philip**, Some Notes on the Carving of Calabashes by the Bush Negroes of Surinam. — **Mair Lucy**, A Yao Girls' Initiation. — 124-154. **Fagg William**, Tribal Sculpture and the Festival of Britain. — **Dönmez Ahmet** and **Brice W. C.**, A Flint Blade Workshop near Gaziantep, South Turkey. — 155-184. **Drew Sannie**, Two Eritrean Rock Sculptures Probably of Coptic Origin. — **Coghlan H. H.**, Native Copper in Relation to Prehistory. — 185-203. **Grottanelli Vinigi L.**, On the 'Mysterious' Baratu Clubs from Central New Guinea. — **Parker R. H.**, A Pot from Nag Hanish near Mersa Matruh.

Mankind (Sydney). 4. 1951. 6.

Schuster Carl, Designs Incised on Pearl Shell. — **Goodwin A. J. H.**, An Assessment of Certain Bushman Affinities. — **Guiart Jean**, „Cargo Cults“ and Political Evolution in Melanesia. — **Berndt R. M.**, Aboriginal Religion in Arnhem Land. — **Harney W. E.**, Australian Aboriginal Cooking Methods. — **Balfour H. R.**, A Phallic Stone from Central Australia. — **Gill E. D.**, Aboriginal Kitchen Middens and Marine Shell Beds.

Mensário Administrativo (Luanda). 1950. 31-32.

Mendes Corrêa A. A., O apoio humano e económico da Africa à Europa Ocidental. — dos **Santos Brandão Aníbal**, Usos e costumes dos indígenas "Vauambo" — Casamento de um Soma. — da **Silva Afonso Dias**, Cabinda e os seus povos.

Midwest Folklore (Bloomington, Indiana). 1. 1951. 1.

Thompson Stith, Folklore at Midcentury. — **Randolph Vance** and **Musick Ruth Ann**, Folksong Hunters in Missouri. — **Johnson Aili K.**, Lore of the Finnish-American Sauna. — **Halpert Herbert**, A Pattern of Proverbial Exaggeration from West Kentucky. — **McIntosh David S.**, Blacksmith and Death.

Missionalia Hispanica (Madrid). 8. 1951. 22.

Bayle Constantino, Cabildos de Indios en la América española. — Omeechevarría Ignacio, Siluetas misioneras. Fray Martín Ignacio de Loyola, O. F. M. — Merino Manuel, El Convento Agustiniiano de San Pablo de Manila. — Rodríguez Valencia Vicente, Santo Toribio Alfonso Mogrovejo en sus Visitas Pastorales.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien). 80. 1950. 3.

Ehgartner Wilhelm, Fossile Menschenaffen aus Südafrika, Australopithecinae; die bisherigen Funde und ihre Bedeutung für die Stammesgeschichte der Menschheit. — Mitscha-Märheim Herbert, Die Herkunft der Baiern. — Schad'n Hans P., Die Hausberge und verwandten Wehranlagen in Niederösterreich.

Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien (Wien). 92. 1950. 10-12.

Wiche Konrad, Höhlenkunde und Hochgebirgsmorphologie. — Schebesta Paul, Das Pygmäenproblem. — Schumacher Peter, Die Twiden. — Berger Josef, Der Tageslauf auf einer südwestafrikanischen Farm. — Arnberger Erik, Neue Methoden agrargeographischer Kartierung und ihre Bedeutung im Hinblick auf die Bodenschätzung in Österreich.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Beckenried). 7. 1951.

(Nouvelle Revue de science missionnaire.)

2. Basetti-Sani Giulio, Aspetti del Problema d'Apostolato dell'Egitto et del Medio-Oriente. — Mahieu Bern., Les Archives nationales de Paris, source de l'histoire des missions. — Schorer Edgar, Bevölkerungswissenschaft und Missionskunde. — 3. Bühlmann Walbert, Psychologisch-religionspädagogische Erwägungen über Fragen von Negerschülern. — Schildknecht, L'Institut des Belles Lettres Arabes. — Kilger Laurenz, Die Gespräche der 12 Franziskaner in Mexico 1524.

Orientalia (Roma). N. S. 20. 1951. 3.

von Soden W., Zum akkadischen Wörterbuch, 50-53. — Ullendorff E., Ugaritica Marginalia. — Pohl A., Keilschriftbibliographie, 13 (1. 3. 1949 - 1. 9. 1950). — Simon J., Bibliographie copte, 3 (1950). — Gordon C. H., Two Magic Bowls in Teheran. — Beck E., Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten, III (Abū 'Abdi r-Rahmān as-Sulamī).

Oriente Moderno (Roma). 31. 1951. 4-6.

La nuova Costituzione siriana del 5 settembre 1950. — Risoluzione del Consiglio di Sicurezza dell'ONU per la questione del Kashmir (30 marzo 1951).

Population (Paris). 6. 1951. 2.

Vincent Paul, La mortalité des vieillards. — Robin Jean, Le problème démographique au Japon. — Bourgeois-Pichat J., La mesure de la mortalité infantile. I: Principes et méthodes. — Loisel Maurice, Les anomalies des lois sur la nationalité: doubles nationaux et apatrides. — Bergues Hélène, La population vue par les utopistes. — Tabah Frédéric, Niveau de vie des familles suivant le nombre d'enfants. — Fage Anita, Progrès des études de population au Brésil.

Primitive Man (Washington, D. C.). 24. 1951.

2. Amazona Damian, Some Customs of the Aetas of the Baler Area, Philippines. — Lucy Charles L., Notes on a Seneca Mask. — 3. Snyderman George S., Some Ideological Aspects of Present Day Seneca Folklore. — McGee John T., Family Hunting Grounds in the Kippewa Area, Quebec.

Records of the South Australian Museum (Adelaide). 9. 1951. 4.

Tindale Norman B., Palaeolithic Kodj Axe of the Aborigines. Further Notes. — Hall F. J., McGowan R. G. and Guleksen G. F., Aboriginal Rock Carvings: a Locality near Pimba, S. A.

Revista de Ensino (Luanda, Angola). 1951. 3.

Estermann Carlos, Reflexões sobre Educação e Instrução entre os povos bantos do Sul.

Revista de Folklore (Bogotá). 1951. 6.

Reichel-Dolmatoff Gerardo, Notas sobre la alfarería del Bajo Magdalena. — Ricaurte Daniel Ortega, Folklore indígena. — Flórez Luis, Medicina, magia y animismo en Segovia de Antioquia. — Tamayo José Vargas, Yo vide al Moján. — García Julio César, Otros refranes y modismos colombianos. — Putnam Ignacio Rivas, Una página del folklore tolimese. — Agredo Silvio Yepes, Adivinanzas con plantas en la Hoya del Cauca. — Bascom William y Berta, Adivinanzas: Una de las formas del folklore cubano. — Molina C. H., El refrán y el modismo en el hablar popular de la montaña antioqueña.

Revista de Indias (Madrid). 10. 1950. 41.

Canedo Lino G., Un cronista peruano en el siglo XVII. Fr. Diego de Córdoba Salinas. — Gómez de Orozco Federico, Don Hernando Cortés. — Helmer Marie, Commerce et industrie au Pérou à la fin du XVII^e siècle. — de Hoyos Sancho Nieves, Folklore de Hispanoamérica. La quema del Judas.

Revue de l'Aucam (Louvain). 25. 1950-51. 152.

La Corée: Chronologie des événements. — Haumont Stany, Les réfugiés coréens. — Saatman John W., L'Eglise de Corée. — de Ravenne Yvan, L'économie coréenne avant les événements. — Doe John, L'absurde mur du 38^e parallèle. — Dupuis Pierre, L'âme coréenne devant la civilisation technique.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1951. 1.

Belin-Milleron J., De l'étude concrète des concepts politiques et moraux. — de Coster S., L'exercice de l'autorité, problème de psychologie sociale.

Rivista degli Studi Orientali (Roma). 26. 1951. 1-4.

Boneschi P., L'inscription lihyānite d'anciennes monnaies tenues pour sabéennes. — Moscati S., Sulle origini degli Aramei. — Habersaat C., Beiträge zur jiddischen Dialektologie. — Furlani G., Ancora su Šibiaḥia = 'i settimani' mandeo. — Zolli E., Note di filologia antico-testamentaria. — Levi Della Vida G., Nota a RSO, XXV, 27-29. — Vecchia Vaglieri L., Sulla denominazione Ḥawārīg. — Pagliaro A., Note di lessicografia pahlavica. — Heilmann L., Metrica sanscrita in al-Bīrūnī. — Della Casa C., Uddhya e Bhīdya in Pāṇini e Kālidāsa. — Gargano A., Una nuova leggenda di Śūdraka nel Ratnakaraṇḍaka. — Babinger F., Ja'qūb-Pascha, ein Leibarzt Mehmed's II. — Rossi E., Un inedito lessico rimato turco-albanese composto a Scutari nel 1835. — Petech L., La pretesa ambasciata di Shāh Jahān alla Cina. — D'Elia P., Contributo alla storia del monoteismo dell'antica Cina. — Bertuccioli G., Prosatori della tarda dinastia Ming. Nota su Chang Tai.

Rivista di Scienze Preistoriche (Firenze).

5. 1950. 1-4. Graziosi P., Le pitture e i graffiti preistorici dell'Isola di Levanzo nell'Arcipelago delle Egadi (Sicilia). — Avnimelech M., Contribution to the Knowledge of the Quaternary Oscillations of the Shore-Line in Palestine. — Novak G., Nuovi ritrovamenti di ceramica dipinta nell'Isola Hvar (Lesina) nell'Adriatico. — Lay Panocchia F., L'industria pontiniana della grotta di S. Agostino (Gaeta). — 6. 1951. 1-2. Rittatore F., Scoperte di età eneolitica e del Bronzo nella Maremma Tosco-Laziale. — Lhote H., Nouvelle contribution à l'étude des gravures et peintures rupestres du Sahara Central. — Cocchi P., Nuovi giacimenti paleolitici in Toscana.

Saeculum (Freiburg i. Br. - München). 2. 1951.

1. Volz Wilhelm, Die geographischen Grundlagen der menschlichen Rassenbildung. — Mayrhofer Manfred, Arische Landnahme und indische Altbevölkerung im Spiegel der altindischen Sprache. — Franke Herbert, Europa in der ostasiatischen Geschichtsschreibung des 13. und 14. Jahrhunderts. — Disselhoff Hans-Dietrich, Tahuantinsuyu — Das Reich der Inka. — 2. Gollwitzer Heinz, Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von „Europa“. — Heine-Geldern Robert, Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung. — Schmaus Alois, Der Neumanichäismus auf dem Balkan. — Mayrhofer Manfred, Die Indus-Kulturen und ihre westlichen Beziehungen.

Schweizer Volkskunde (Basel). 41. 1951. 3.

Schmidt L., Beobachtung zum „Burgundischen Kamin“. — Eberle O., Die Bauernhochzeit. — Bienz G., Grenzziehung und Bannbräuche im 17./18. Jahrhundert im Delsberger Amt.

South Pacific (Sydney). 5. 1951.

1. We Must Save New Guinea. — de Bruyn J. V., The Mansren Cult of Biak. — Tonga Islands Celebration. — 2. Belshaw Cyril, Wagawaga. An Experiment in Oceanic Development. — Howell-Everson N. A., Stimulating the Output of Native Labour. — Sir Fitzgerald William, Dangerous Rigidity of Colonial Judiciary. — Barrett Charles, Can we Save New Guinea? — 3. Forsyth W. D., The Work of the South Pacific Commission. — Little Keith, Art in a Changing Culture. — Smith Ewart, The Restoration of Lost Titles to Land in New Guinea. — 4. Maxton-Grahame Peter, The Administration Tea Project at Garaina. — The Future of West New Guinea. A Dutch View. — Hasluck Paul, The Administration of Australia's Territories.

The Journal of the Bihar Research Society (Patna). 36. 1950. 3-4.

Chakraverty N. P., Spread of Indian Civilization in Chinese Turkestan. — Subrahmanyam R., Saravativilāsa. — Chowdhury Tarapada, Linguistic Aberrations in Kālidāsa's Writings. — Sinha B. P., Kumāra Gupta III. — Varma Vishwanath Pd. Sinha, Some Aspects of the Origins of Upaniṣadic Religion and Philosophy in the Vedas. — Askari Syed Hasan, Fragments of a Newly Discovered Persian Manuscript by a Hindu Newswriter. — Trivedi D. S., The Pre-Mauryan History of Bihar. — Sarkar Jagadish Narayan, Medieval Orissa's Seaports: Balasore. — Shafer Robert, Classification of some Languages of the Himalayas.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington, N. Z.). 59. 1950. 3.

Schultz E., Proverbial Expressions of the Samoans. — Handy E. S. Craighill and Pukui Mary Kawena, The Polynesian Family System in Ka'u, Hawai'i. — Hughes H. G. A., Riddles (Kam'aninga) from the Gilbert Islands. — Priday H. E. L., A Polynesian Migration circa 1765. — Phillips W. J., Notes on Maori Plaits.

The Journal of the Royal Anthropological Institute (London). 78. 1948. 1-2.

Forde Daryll, The Integration of Anthropological Studies. — Lowie Robert H., Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. — Firth R., Religious Belief and Personal Adjustment. — Balfour Henry, Ritual and Secular Uses of Vibrating Membrane as Voice-Disguisers. — Powell T. G. E., Celtic Origins: A Stage in the Enquiry. — Cory E. Jando, II: The Ceremonies and Teachings of the Jando.

The Far Eastern Quarterly (Ithaca, New York). 10. 1950. 1.

Bascom William R., Ponape: the Tradition of Retaliation.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 15. 1950.

(Minzokugaku-Kenkyu.)

2. Special Number: A Survey of Ryukyuan Research.

The Muslim World (Hartford, Conn.). 41. 1951. 2.

Miller William McE., The Religious Situation in Iran. — Merrill John E., John of Damascus on Islam. — Robson James, Tradition: Investigation and Classification.

The Philippine Journal of Science (Manila). 79. 1950. 1.

Vanoverbergh Morice, Ligatures and Conjunctions in Iloko.

The South African Archaeological Bulletin (Cape Town). 6. 1951.

21. The Abbé Breuil. — Walton James, Kaross-Clad Figures from South African Cave Paintings. — Walton James, Occupied Rock-Shelters in Basutoland. — Harding J. R., Painted Rock-Shelters Near Bethlehem, O. F. S., I. Soulspoort. — Goldman H. I., A Grooved Stone from Potgietersrust District. — Jeffreys M. D. W., Quartz Hand-Axes. — 22. Harding J. R., Painted Rock-Shelters Near Bethlehem, O. F. S. — Breuil Henri, Further Details of Rock-Paintings and Other Discoveries. — Power J. H., Two Sculptured Heads in the McGregor Museum, Kimberley.

Ur-Schweiz (Basel). 15. 1951. 2.

(La Suisse Primitive.)

Perler O., Frühgermanische Reihengräber in Tifers (Freiburg). — **Grüniger J.**, Hügelgrab Balmenrain, Eschenbach (St. Gallen).

Zaire (Bruxelles-Antwerpen). 5. 1951.

5. **Pinxten K.** en **Bruyns L.**, Inlandse boerderijen. — **Comhaire-Sylvain S.**, Le travail des femmes à Lagos. — 6. **Bogaerts H.**, Un aspect de la structure sociale chez les Bakwa Luntu. — 7. **Costermans B. J.**, Dorp en gebouwen van de Logo-Avokaya. — **Stenmans A.**, Quelques données statistiques sur l'évolution de l'occupation foncière dans la province du Kasai depuis sa création. — de **Bouveignes O.**, Le voyage de Pierre Fardé au Congo.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden). 100. (N. F. 25). 1950. 2.

Zyhlarz Ernest, Das kanarische Berberisch in seinem sprachgeschichtlichen Milieu. — **Rößler Otto**, Verbalbau und Verbalflexion in den Semito-ägyptischen Sprachen. Vorstudien zu einer vergleichenden Semito-ägyptischen Grammatik. — **Jirku Anton**, Zum Ursprung des Alphabets. — **Brønno Einar**, Zu den Theorien Paul Kahles von der Entstehung der tiberischen Grammatik. — **Munzel Kurt**, Zur Wortstellung der Ergänzungsfragen im Arabischen. — **Ritter Hellmut**, Über einige Regeln, die beim Drucken mit arabischen Typen zu beachten sind. — **von Gabain Annemarie**, Die Pronomina im Altägyptischen. — **Heffening W. †**, Über Buch- und Druckwesen in der alten Türkei. Ein Bericht des preußischen Gesandten zu Konstantinopel aus dem Jahre 1819. — **Heissig Walther**, Marginalien zur Ordos-Chronik Subud Erike (1835). — **Mayrhofer Manfred**, Altindisches. — **Alsdorf Ludwig**, Contributions to the Textual Criticism of the Kathopanisad. — **Dammann Ernst**, Das Demonstrativ in Bantu-Sprachen. — **Kähler Hans**, Die Stellung der polynesischen Dialekte innerhalb der austronesischen Sprachen.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster i. Westf.).

34. 1950. 1. **Koppers W.**, Zur Herkunft des Menschen. — **Barbatus Sc.**, Südafrikas Kassenprobleme. — **Seifert J.**, Der Kampf der Geschlechter im Mythos der Naturvölker. — 2. **Hagel F. I.**, 100 Jahre Heidenmission in Südafrika. — 3. **Kim T.**, Die japanische Seele missiologisch gesehen. — **Paret R.**, Die Gottesvorstellung im Islam. — Kleine Beiträge: Zum Eherecht der Orientalen. — 4. **Cieslik H.**, Begräbnissitten in der alten Japan-Mission. — **Schebesta P.**, Afrika verliert sein Gesicht. — 35. 1951. 1. **Respondék Th.**, Der Heiratsbrauch des Ukulobola bei den Bantus in der südafrikanischen Union im Rahmen christlicher Ethik.

Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft (Berlin). 5. 1951. 1-2.

Kuhlmann Walther, Tonhöhenbewegung im Englischen. — **Winckel Fritz**, Repetier-Zusatzgerät zum Magnetophon für Laut-Untersuchungen. — **Forchhammer Jörgen**, Kern- und Wendepunkt der Sprachwissenschaft. — **Bussenius Arno**, Zur Problematik der Sprachentstehung. — **Lohmann Johannes**, „Sprachphilosophie“, „Sprachtheorie“ und „Allgemeine Sprachwissenschaft“. — **Hintze Fritz**, Zur hamitosemitischen Wortvergleichen. — **Beranek Franz J.**, Jiddische Ortsnamen. — **Ziegler Siegfried**, Über Esperanto und Esperantologie.

